ميري شيفير موسنسون

العلم عند العثمانيين

الإبداع الثقافي والتبادل المعرفي

ترجمة:

محمد شعبان صوان

تديم للترجمة



ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون

العلم عند العثمانيين

الإبداع الثقافي والتبادل المعرفي



ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

ميري شيفير موسنسون

العلم عند العثمانيين

الإبداع الثقافي والتبادل المعرفي

ترجمة

محمد شعبان صوان





العنوان الأصلي للكتاب

Science among the Ottomans

The Cultural Creation and Exchange of Knowledge

Miri Shefer - Mossensohn

Copyright © 2015 by the University of Texas Press

العلم عند العثمانيين

الإبداع الثقافي والتبادل المعرفي

ترجمة: محمد شعبان صوان

الطبعة الأولى، 2019

عدد الصفحات: 330

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-036-2

الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2019

جميع الحقوق محفوظة

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلوي: 03 76 20 661 213+

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمراء، بيروت-لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

جميع حقوق النشر محفوظة، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق.

إن جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي المؤلف ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر

المحتويات

مقدمة المترجم

إن الكتابات التاريخية عن الحضارة الإسلامية باللغات الأجنبية، ليست موجهة إلى الجمهور العربي الذي كان إلى وقت قريب يتميز بضعف الإقبال على القراءة، بل هي حوار داخل منظومة الحضارة الغربية عما يخص تفاصيل التفاصيل في تاريخنا الطويل، الفرق بين التاريخ والسياسة هو أن التاريخ أصبح قضايا متحفية لا خطر من البحث والتنقيب عن الحقائق وتوثيقها بأدق الطرق وأنفع الأساليب، ولا مانع من تسجيل كل الإيجابيات والمفاخر ما دام المسلم الشرقي قد دخل بوابة الماضي، وهذا الأمر ليس خاصاً بعلاقتنا نحن مع جهة معينة داخل منظومة الحضارة الغربية، بل هو دأب هذه الحضارة عموماً مع كل السكان الأصليين الذين دخلت في مواجهات ضدهم، إذ عندما تكون المواجهة محتدمة، تنهال عليهم كل الصفات الشيطانية من تخلف ودموية وإرهاب وقرصنة واستبداد وخمول وغير ذلك مما جادت به قرائح الاستشراق القديم في بلادنا ونسخته الاستئصالية العالمية مع بقية الشعوب الأصلية، وذلك لتبرير عمليات العدوان والهيمنة والإخضاع وسفك الدماء واستئصال الآخرين، وعندما يتم النصر الغربي على أي سكان أصليين بالإخضاع الكامل أو الإبادة الشاملة تتهيأ الأرضية الموضوعية للإنصاف الذي يصبح حينئذ بلا تبعات عملية فيجد كثيراً من المخلصين الذين لم يشعروا بالعداء الذي لوث أسلافهم فتنطلق حناجر الأجيال اللاحقة بالبكاء على ما ارتكب من تجاوز واضطهاد في حقوق المساكين الذين لم يتلقوا المعاملة اللائقة من رواد الحرية والإنسانية والديمقراطية والعقلانية والعلمانية، وهذا هو الشعور الزائف بالذنب كما وصفه الدكتور رشاد الشامي

رحمه الله، وزيفه زيف عملي لأنه لم يظهر إلا بعد فوات الأوان وزوال الضحية بغض النظر عن مدى إخلاص القائمين عليه.

إن هذه الكتابات التاريخية الأجنبية التي تصدر في زمننا عن الدولة العثمانية تقدم وثائق إدانة للحوار التاريخي الذي يجري في بلادنا بخصوص هذا الموضوع، ففي الوقت الذي ارتقت فيه كتب التاريخ الغربية في حديثها عن التاريخ العثماني بعدما تحول إلى قضية متحفية بسقوط الخلافة العثمانية وزوال خطرها الذي هدد المصالح الغربية، ووجدنا عميد الاستشراق اليميني الصهيوني برنارد لويس يساهم في هذا الموضوع بغزارة ويكتب كتباً تاريخية فيها الكثير من الفوائد، دون الحاجة إلى التخلي عن الحذر في قراءتها، وقد ترجم معظمها إلى اللغة العربية، ولكن ما زالت الدوامات القديمة تحكم فكرنا التاريخي عن الدولة العثمانية، أما في الغرب فقد تحولت الكتابة عنها شيئاً فشيئاً إلى الموضوعية والإنصاف كعادة الغرب دائماً في القضايا التي تواجهه فيعمد إلى شيطنة ضحاياه أثناء احتدام المواجهات معهم ومحاولة إخضاعهم أو إبادتهم فيما عرفناه في بلادنا بفكر الاستشراق، ورأيت أنه ممارسة عامة شملت كل السكان الأصليين الذين تعرضوا لعدوانه ولم يقتصر على الشرق فأطلقت عليه مصطلح "الاستئصال"، وعندما تنتهي المواجهات، وكان ذلك غالباً بانتصار الغرب، تخرج الموضوعية من محبسها ويبدأ ذرف الدموع على الضحية الهالكة وما ارتكب ضدها من ممارسات ظالمة لا يبخل الباحثون الغربيون بإطلاق صفات شديدة السلبية عليها وعلى الجرائم التي حلت بأولئك المساكين، ولكن دائماً تكون هذه الموضوعية بعد فوات الأوان، ومن ذلك جهود برنارد لويس وغيره.

وقد يتساءل البعض: كيف نستقي رأينا في ماضينا من المعسكر المعادي؟ والجواب بكل بساطة: أننا منذ البداية استقينا الرأي السلبي في ماضينا من مدرستهم الاستشراقية القديمة لأننا حتى الآن قليلو الإنتاج الثقافي المستقل، ومعظم ما نقوله مستمد من عدونا، فهل نقبل منه طعن ماضينا ثم إذا عدل عن رأيه السلبي، لأسبابه الخاصة التي لا علاقة لنا بها، نرفض ذلك ونزايد على عداوته لأمتنا باسم معاداتنا إياه كما هو الحال المستمر إلى اليوم؟

هذا الكتاب هو جزء من حملة الموضوعية التي سجلت حقائق كانت مخفية عن التاريخ العثماني، وهو جزء من الحوار الغربي الداخلي عن ظاهرة أصبحت مجرد تاريخ، ولهذا فلا مانع من ممارسة أقصى درجات الموضوعية بعدما زال الخطر، وقولي إن هذا إدانة للحوار التاريخي في بلادنا لوجود هوة واسعة بين ما يتحدث به أبناء الحضارة الغربية فيما بينهم عن مواضيع تخصنا، وما نتحدث به نحن فيما بيننا عن نفس المواضيع، حيث ما زلنا أسرى التعميمات الاستشراقية القديمة نرددها دون توثيق لمضامينها، وحتى لو فكرنا بالبحث والتنقيب نظل أسرى الاجتزاء والتشاؤم بما لدينا من الانبهار الأعمى بما لدى الآخرين دون حتى القدرة على تقليدهم تقليداً واعياً ومن ذلك فشلنا في التقاط الإيجابيات التي يتحاورون فيما بينهم عنها.

وفيما يتعلق بموضوعنا نجد أن الشعارات القديمة مازالت تثقل كاهلنا التاريخي بأقوال عفى عليها الزمن: العثمانيون سبب تخلفنا، أربعة قرون من الجمود، احتلال همش العرب، وهكذا، ومن يكلف نفسه بالبحث قليلاً يأتيك ببعض الحقائق التي يقع عليها فيحتفي بمضامينها ويسيء قراءتها ويتخذها أدلة قاطعة وبراهين ساطعة على أفكار التخلف والجمود والعزلة والضعف، دون دمجها بسياقها التاريخي ولا مقارنتها بحقائق أخرى: الدولة العثمانية دولة عسكرية لا نصيب لها من العلم والحضارة، توقف العلوم العقلية فيها، تأخر دخول الطباعة إليها، هدم مرصد إسطنبول، ويبدأ الاجتزاء والتضخيم والتهويل مع استبعاد حقيقة بديهية وهي أن هذا الاستدلال الذي يظن صاحبه أنه مفحم وجامع ومانع، يتنافى مع كون الدولة العثمانية محل الحديث كانت دولة عظمى على الساحة العالمية لمدة قرون تفردت في بعضها بالقمة، وشاركت غيرها بها في بقية القرون إلى منتصف القرن الثامن عشر، ثم تراجعت مكانتها ولكنها ظلت على القمة ضمن الدول العظمى حتى في أشد أزمان هزيمتها، وينسى المتهِم أن الصفة العسكرية التي يسبغها على الدولة العثمانية تتطلب بنية تحتية علمية ضخمة لتؤهل الدولة لمواجهة الأعداء الكثيرين الذين واجهتهم وصمدت ضد هجماتهم قروناً طويلة، أليس مما نشاهده في زمننا المعاصر أن الدول التي

تتربع على قمة التسلح هي الدول نفسها التي تتربع على قمة العلم؟ أليس كثير من الاختراعات والتسهيلات التي نستعملها في حياتنا اليومية نشأت في الأحضان العسكرية لتسهيل الأداء في الحروب؟* وإن غياب هذه الحقيقة

(*) يقول فردريك معتوق: "سلكت عملية إنتاج المعرفة العلمية في الغرب مسلكاً رسمياً بادئ الأمر، فكل اختراع علمي جديد كان يحتاج منذ القرن السابع عشر لبراءة ملكية كي يتمكن من متابعة سيره بأمان...أما في القرن الثامن عشر، مع تنامي المشروع الاستعماري وتطور العلوم والأبحاث في المجال التكنولوجي، فإن هامش السياسة بدأ يكبر إلى جانب الهامش العلمي، فباتت الدولة بعدها، لا الملك، هي التي تحتكر البحث العلمي...في هذا السياق خضع تطوير القطار واستخداماته لمشيئة وزارة الحرب في بريطانيا وفرنسا على حد سواء خلال القرن التاسع عشر، وكذلك الحال بالنسبة للتلغراف الذي اعتبر عند اختراعه سراً عسكرياً استثمر في مجال الاتصال العسكري لفترة طويلة قبل أن يسمح له بالانتقال إلى القطاع الخاص...وكانت جميع الاكتشافات العلمية خلال القرن التاسع عشر بمثابة أسرار دولة، قبل أن يدخل على الخط التجار الغربيون وأصحاب الرساميل، ولا عجب في ذلك، حيث إن أمراً مشابهاً قد حصل خلال النصف الثاني من القرن العشرين مع اكتشافات الإنترنت الذي بقي طويلاً سراً عسكرياً أميركياً قبل أن تتاح له فرص الاستثمار" ثم يتحدث كيف أن الأقمار الصناعية ما يزال تشغيلها يحتاج براءة صادرة عن الجهات العسكرية الأمريكية وأن الاختراعات تعرض للاستثمارات التجارية والتسويقية بعد استنفادها عسكرياً دون أن يعني ذلك على الإطلاق تخلي الجهات العسكرية عن قوامتها على الأبحاث والعلوم الجديدة والتي تبصر النور سنوياً "وبذلك شكلت الهيمنة والحرب والمشاريع الاستعمارية كافة امتداداً عملياً للاكتشاف العلمي الذي كان يولد بين أحضان المؤسسات العسكرية لينتقل بعدها إلى أسواق المال والأعمال" (مرتكزات السيطرة الغربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2009، ص 83-84)، ويقول الدكتور حسن الضيقة إنه "بدءاً من أواخر القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن عشر وجدت علاقة عضوية بين سياسات التجديد التقني والعلمي، وبين احتياجات ومتطلبات استراتيجيات السيطرة في الخارج...فالثورات العلمية الأولى التي عرفتها أوروبا الغربية كانت استجابة مباشرة لاحتياجات بحريتها" (دولة محمد علي والغرب: الاستحواذ والاستقلال، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء وبيروت، 2002، ص 41-42)، ويقول الكاتبان ضياء الدين سردار وميريل وين ديفيز "إن ما مكن آلة الحرب الأمريكية من التفوق، وما جعلها لاحقاً القوة الأكثر جبروتاً في التاريخ، =

التاريخية أطلق الأقلام في القدح والذم حتى صار القارئ يظن نفسه يقرأ عن قبيلة بدائية لم تتصل بأي من مظاهر التحضر والمدنية، لا عن دولة عظمى دوخت الكبار الآخرين مجتمعين قروناً طويلة.

سنجد في هذا الكتاب ابتداء أن الدولة العثمانية كانت من الاتساع والاستمرارية ما يجيز تسمية مجالها "بالعالم العثماني" Ottoman World وهو اسم يتكرر كثيراً في ثنايا الكتاب، ويذكرنا بأسماء المجالات الجغرافية الممتدة مثل "العالم العربي" و"العالم الإسلامي"، ولكن الفرق الكبير هو أن العالم العثماني كان عالماً من دولة واحدة تشمل كل سكانها في إطار واحد، أما العالم العربي الذي كان معظمه جزءاً من العالم العثماني فهو اليوم منقسم على نفسه بين أكثر من عشرين دولة متناحرة، أما العالم الإسلامي الذي كان معظمه يدين بالولاء للخليفة العثماني الواحد فهو اليوم منقسم بين أكثر من خمسين زعامة سياسية، وكون الدولة العثمانية بتلك الضخامة فإن ذلك مما يجعل من

= هو البحث العلمي والتكنولوجي، وعلى امتداد القرن العشرين ظل العلم الأمريكي خاضعاً لهيكلة الجيش وتوجيهاته، ومؤسساته التعليمية والبحثية العليا بقيت مضطلعة بأدوار خَدَم الآلة العسكرية الأمريكية. . .ومع حلول عقد الخمسينيات كان نحو 70 بالمائة من العلوم الأمريكية خاضعاً لتمويل الجيش ورعايته، في كل من الصناعة والجامعات على حد سواء، كان التمايز بين العلوم العسكرية ونظيرتها المدنية قد تلاشى تماماً" (الحلم الأمريكي كابوس العالم، مكتبة العبيكان، الرياض، 2006، ترجمة: فاضل جتكر، ص 254-255)، ويقول المؤرخ ديفيد رينولدز إن شبكة الطرق السريعة بين الولايات الأمريكية أنشئت حسب الضرورات العسكرية ومتطلبات الحرب الباردة (David Reynolds, America, Empire of Liberty: A new History of the United States, Basic Books, New York, 2009, p. xiv.)، ويقول الدكتور وهيب أبي فاضل إنه كان للحرب الكبرى الثانية نتائج علمية مهمة "فالضرورات العسكرية حملت العلماء على تحسين الأدوات الموجودة وعلى العمل لتحقيق اختراعات جديدة، فتحسنت صناعة السيارات والسفن والآلات لاسيما الجرافات لشق الطرق وتحسين المصانع لزيادة الإنتاج، وتم اختراع الطائرات النفاثة والطوافات أو الهليكوبتر والصواريخ والقنبلة الذرية، وبعد الحرب تحولت الاختراعات إلى الأغراض السلمية" (موسوعة عالم التاريخ والحضارة، نوبليس، 2007، ج6، ص89-90).

تهمة الجهل غير ذات معنى في هذا المجال الممتد الذي استطاع الصمود مدة استثنائية على مساحة واسعة في منطقة مركزية من العالم تتعرض للهجوم من كل الجهات.

سنجد أيضاً أن للعلم مفهوماً خاصاً حكم الفترة العثمانية، وهذا المفهوم كان بعيداً عن ظروف الجهل والركود التي ألصقت بها، فكما ترى الكاتبة ليس من الإنصاف محاكمة مرحلة سابقة بما توصل إليه الغرب في زمننا، ولهذا فهي تكرس هذا الكتاب لسبر غور (كيف) تعلم العثمانيون وليس (ماذا) نتج عن هذا العلم، تريد من ذلك الخروج بنتيجة تفرد العالم العثماني بمفهومه الخاص للعلم الذي نتج عنه ما يستحق الصفة العلمية وفق عصره ولا يجوز لنا أن نقيسه بما بعده، لا سيما أن هذا العلم دعم وجود دولة امبراطورية ضخمة لمدة أكثر من ستة قرون، ولعل الكثيرين سيفاجئون عندما يقرءون العبارة التالية في هذا الكتاب: "عندما أصبحت الدولة مركزاً هاماً للمعرفة، تحولت إسطنبول إلى محور جذب للعلماء من كل العالم الإسلامي، والذين تمنوا التمتع بالمدينة العظيمة"، وضمن المنطق الخاص لعلم ذلك العصر، سيقرءون عن وجوه بارزة رحلت من أقاصي الدنيا إلى إسطنبول عاصمة الدنيا وصنعت الكثير من الإنجازات، ويكفي أن نذكر اسم علي بن محمد القوشجي، ولا يضر أمثاله جهلنا بهم بقدر ما ضرنا نحن.

وضمن هذه المنظومة العلمية الخاصة نجد أن التعليم المهني كان يتم ضمن نظام التدريب العملي الخاص عند الأستاذ المختص، ولهذا لم تكن المدارس المهنية العامة رائجة قبل القرن التاسع عشر، وهذا المنطق الخاص نقل العلوم والفنون من جيل إلى آخر بطريقة ربما تحير المراقب المعتاد على علوم المدارس العامة، ولهذا يجب النظر إلى الحالة السائدة في كل مرحلة وفق منطق زمانها ومكانها وعدم التسرع بإطلاق الأحكام الشمولية وفق ما نراه من زوايا محددة ربما كان لأسلافنا زوايا أخرى تناسبهم.

سنرى أيضاً رداً مفحماً على من يتساءل مستنكراً بكل سذاجة تدل على

الجهل أكثر من دلالتها على أي شيء آخر: من هم العلماء الذين أنجبهم العصر العثماني؟ لنجد كثيراً من النجوم الذين لا يضرهم جهلنا بهم أكثر مما يضرنا نحن، فمن المهندس المعماري العظيم سنان صاحب مئات المنشآت الضخمة على امتداد الجغرافيا العثمانية الواسعة والقبطان بيري ريس صاحب الخرائط التي حيرت العلماء إلى المؤرخ الكبير عبد الرحمن الجبرتي والمعجمي الأبرز في تاريخ اللغة العربية مرتضى الزبيدي مروراً بالفيلسوف الرحالة الموسوعي حاجي خليفة والرحالة الموسوعي النبيل أوليا جلبي الذي ضاهى ابن بطوطة وكتب رحلاته في عشرة مجلدات، والعالم الرياضي والمؤرخ والخطاط والرسام مطرقجي نصوح، الذين يذكروننا بموسوعية علماء العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، والكاتب غزير الإنتاج طاشكبري زاده وغير ذلك من المؤرخين وكتاب التراجم والفلكيين والأطباء والصيادلة، وسنرى أن هذه السمة الموسوعية مستمرة حتى أواخر العهد العثماني حين نرى عالماً محيطاً كشاني زاده محمد عطا الله أفندي المتوفى في سنة 1826 والذي جمع بين علوم الدين والطب والتاريخ والشعر بل وصناعة الساعات، مع إتقان باقة من اللغات المتباعدة كالعربية والفارسية والفرنسية والإيطالية واللاتينية، والجهل بمثل هذه الشخصيات لا يضرها بل يضر الجاهل نفسه الذي يكون مستعداً باستمرار أمام أي تفوق للآخرين أن يجلد نفسه ويصبح تابعاً ذليلاً لتراثهم لمجرد كسله في استخراج كنزه والإفادة منه في بناء صرحه الخاص.

وفيما يتعلق بالعلوم العقلية سنجد الكتاب يفتح لنا آفاقاً مدهشة عن تطور المنطق بشكل خاص في العهد العثماني، تطوراً يشهد بسذاجة المزاعم التي نفته دهراً طويلاً، وسنرى الكثير من الأسماء التي لمعت في هذا التخصص على امتداد القرون العثمانية، ومن أولئك حسين خلخالي ومحمد أمين الشيرواني، وموسى البهلواني، ومحمد طاووسقاري، وإسماعيل جلنبوي، وهوجازاده عبد الله كيليسي، ولأن الحقائق موضوعية وليست لمجرد الإطراء والهتاف، نرى أيضاً وجود القوى المضادة التي وقفت ضد مثل هذه العلوم، ولكن السؤال هو:

هل خلا مجتمع من وجود هذه المتناقضات حتى في زمننا المعاصر؟ وهل أدى وجود المعارضة إلى وقف تطور التفكير في المجتمع العثماني؟

وعن تأخر دخول الطباعة سنجد أن السبب أبعد ما يكون عن النقاش السطحي الدائر في العالم العربي والذي توجه فيه تهمة الجهل للدولة العثمانية كونها تأخرت في استيعاب تقنية مهمة لنشر العلم كهذه، إذ أن السبب الحقيقي كان هو الصراع بين الطباعة الآلية التي كانت تدخل سوق الكتب بمميزات السرعة والسعر الرخيص والكميات الكبيرة، وحرفة الكتابة اليدوية التي كانت تعبر عن مصالح فئة واسعة في المجتمع العثماني تدل على رواج الثقافة وتحاول البقاء في المجتمع المستهلك للكتب بشغف عن طريق تقديم خيارات تُجاري السعر المنخفض والكمية الواسعة، وطول مدة الصراع وتأخر دخول الطباعة يدل على مدى صمود الحرفة الكتابية اليدوية صموداً فريداً في عالم تكتسحه الآلات وليس على تفضيل الجهل، كما أن التأخر في انتقال الابتكارات لم يكن أمراً استثنائياً في ذلك الزمن، إذ تطلعنا المؤرخة نللي حنا كما سيرد في هوامش الكتاب على أن انتقال صناعة ملح النشادر من مصر "المتخلفة" إلى فرنسا "المتطورة"، استغرق قرنين من الزمان، ولم يعن ذلك توجيه أي اتهام لتقدم فرنسا وعظمتها، والخلاصة أن الجهل لا مكان له في هذا الصراع داخل دولة عظمى، مما يبين مدى سطحية النقاش المتفشي بلا دليل أو اطلاع.

وفيما يتعلق بهدم مرصد إسطنبول، سنجد أن الحدث لم يكن مجرد صراع بين ملائكة العلم التي تحاول إدخالنا في العصر الحديث وشياطين الجهل التي تشدنا إلى الوراء، الحدث كان أكثر تركيباً من هذه الصورة الدونكيخوتية الساذجة، بل هو "متاهة" من الأحداث كما تقول المؤلفة، فابتداء لم يهدم المرصد إلا نتيجة شبهة الارتباط، الذي كان طبيعياً في زمنه، بين التنجيم وعلم الفلك، إذ سنرى أن الصراع حوله تركز على هويته التنجيمية وليست الفلكية، أي أن الهجوم لم يكن موجهاً ضد العلم الطبيعي الذي كان الغزالي قد أجازه منذ زمن بعيد بصفته عديم العلاقة بحقائق الإيمان، نفياً أو إثباتاً، وذلك خلافاً

لطريقة تصوير الحدث على أيدي بعض قراء زمننا الذين يسقطون واقعنا على الماضي، كما أن هدم المرصد لم يؤد إلى توقف العلوم الفلكية أو التنجيمية في الدولة العثمانية لاسيما أنها كانت تحظى بانتشار جغرافي واسع على رقعة الدولة الواسعة التي لم تتأثر بحادث الهدم في إسطنبول والذي كان بدوره جزءاً من صراع سياسي على الحظوة عند السلطان بين شيخ الإسلام ورعاة المرصد لاسيما الصدر الأعظم ومعلم السلطان، وهي صراعات موجودة في كل زمان ومكان وطالما أدت إلى ما هو أعظم من هدم مرصد، بل ربما أدى إلى هدم مرصد آخر أيضاً في الطرف الآخر من العالم الإسلامي، فالحدث لم يؤد إلى توقف أو تدهور العلوم المتصلة به، فضلاً عن أن يؤدي إلى كبح جماح العلوم عموماً، التدهور الحضاري أدى إلى سلبيات كثيرة ولكن المرصد كان خارج هذه الدلالات، وإذا وصلت هذه الحقيقة فهي كافية لتعديل قراءتنا لكثير من الحوادث الإشكالية الأخرى، ولعله من الطريف أن يكون تدمير مرصد إسطنبول نتيجة أسباب متعددة جاء بعد تدمير مرصد أولوغ بيك الذي بنى تقي الدين مرصده في إسطنبول وفق نموذجه، ففي سنوات 1424-1428، بنى الملك التيموري مرصده الرائد قرب سمرقند ولكنه دُمر بعد اغتيال بانيه سنة 1449 على أيدي أبنائه، وكان ذلك لأسباب سياسية أيضاً، فلم يتوقف العمل ولم يتوقف العلم.

وسنجد معلومات مثيرة من نوع أن التطعيم الذي خلّص العالم من مرض الجدري الرهيب اكتشف أولاً في العلاجات الشعبية في الدولة العثمانية قبل أن تقوم زوجة السفير الإنجليزي في بلاط السلطان أحمد الثالث بشن حملة إعلامية ضخمة في الأوساط العلمية والسياسية في بريطانيا لتعميم ما شاهدته عند العثمانيين، وليمهد ذلك السبيل لتعميم التجارب العلمية التي أجريت بعد ذلك في الموضوع نفسه، وهذا مثل على أن اتجاه المعرفة لم يكن واحداً إلى الدولة العثمانية فقط بل خرجت منها معارف في الاتجاه المعاكس إلى الغرب أيضاً، وهو ما بدأ المؤرخون يتحدثون عنه ولعل مساهمات المؤرخة نللي حنا في هذا

المجال تفتح أبواباً واسعة بعدما أشارت إلى أنه قبل القرن التاسع عشر وفي مرحلة تكون الثورة الصناعية ولمدة قرنين ونصف كان اتجاه المعارف من الجنوب إلى الشمال وليس من الشمال إلى الجنوب، قبل أن يهيمن الاستعمار وينسب إلى نفسه كل الإنجازات التي التقطها من "العالم الثالث".

قراءة ما يكتبه مؤرخو الحضارة الغربية اليوم يعيد الأمور إلى نصابها ويدعو أتباع مؤسسة النقل العام عن الغرب لتصحيح مسارهم في النظر إلى تاريخهم، في هذا الكتاب نرى عرضاً للهيكل العلمي العثماني بمفاهيم من داخل التاريخ العثماني وليس بجعل الآخرين معايير لجدارته واستحقاقه، نرى ما هي الإنجازات العلمية، ومن هم العلماء، وما هي قصة الدولة مع الاختراعات في زمنها، لماذا تأخرت الطباعة، وما هي قصة المرصد، وكيف تبنت الدولة اختراعات كثيرة حتى آخر أيامها، لنكتشف في النهاية سذاجة الحوار الذي يدور فيما بيننا وسذاجة الاستنتاجات التي نحاول جلد أنفسنا بها، ولا مانع أيضاً من التعلم من ثغرات تاريخنا دون اتخاذها مثبطات تدفعنا لاحتقار أنفسنا أو دوافع للانبهار بإنجازات غيرنا مما شابها أيضاً عيوب كالعيوب التي شابت تاريخنا إن لم تكن أشد وطأة، وليس هناك ما يدعو لاستدامتها.

ولكن علينا أيضاً أن نقرأ بعين فاحصة ناقدة، فقد يتطرق الحديث أحياناً لقضايا تتصل بالواقع كالحرب على اللغة العربية، ودعم انتشار الحروف اللاتينية لنجد فيها الروح الاستشراقية القديمة، مثل الزعم بصعوبة تعلم اللغة التركية العثمانية في زمنها بسبب ارتباطها الوثيق باللغتين العربية والفارسية، ولكننا سنجد من الفحص التاريخي أن عدم شيوع اللغة العثمانية الرسمية كان بسبب حدود التعليم المرتبط بحاجات الدولة، وعدم سعي العثمانيين لعثمنة الشعوب التي حكموها وإبقاء التعليم في بلادهم باللغات المحلية، فلما شاع هذا التعليم لأجل البيروقراطية الحكومية شاعت معه اللغة مع بقاء ارتباطها باللغتين المذكورتين، بل إن شيوع التعليم أشاع هاتين اللغتين نفسيهما في مناهج التعليم العربية والإيرانية في الزمن المعاصر مع ما يكتنفهما من صعوبات في المفردات

والقواعد بالإضافة إلى اللغات التي مازالت متأثرة بهما كاللغة الأردية، وكثير من المواد الأكثر صعوبة مما أظهر أن التعليم هو الذي حد من صعوبة اللغة وليست الصعوبة هي التي حدت من انتشار التعليم.

وكما قلت وأعيد، نسخة هذا الكتاب الأصلية لم تكن موجهة لقراء لغات المسلمين، وهي جزء من الحوار العلمي داخل الحضارة الغربية، ولهذا فإن لهجة مؤلفيها لا تستهدف الدعاية بأي شكل، بل تكون مطبوعة بصدق اعتقادهم فيما يقولون، ولعلي لا أطمح في مواجهة مدرسة التقليد إلا لدفعها نحو حسن التقليد وترك الأحاديث التي أصبحت موضع مراجعة إن لم تصبح مهجورة في الدوائر الغربية ومازالت مهيمنة في دوائرنا التاريخية، أما الأجيال الصاعدة التي تبحث عن مستقبل أكثر إشراقاً فسترى كم يستحق تاريخنا التقدير والإجلال، وسيدخل القارئ في عالم العلوم العثمانية ليراه من الداخل ليس عالم جهل وتخلف كما صور له في الدعايات السائدة، بل عالم مفعم بالعلوم الثرية بمقاييس عصرها دون الحاجة إلى مقارنات بائسة مع من يصورون أنفسهم قمة البشرية والطريق الوحيد لتطورها، سيجد القارئ عالماً مستقلاً بذاته وله معاييره الخاصة التي كانت كافية لإقامة دولة عظمى استمرت مدة استثنائية في طولها الزمني وغطت مساحة استثنائية في امتدادها المكاني، ولعل النتيجة الأهم التي يخرج بها من هذه الرحلة هي أن ظروف الغرب لم تكن الشروط الحصرية للحياة في هذا العالم.

وفي النهاية لا يسعني سوى التوجه بالشكر للصديق محمد ياسر الكسواني الذي اعتنى بمراجعة نسخة الترجمة إملائياً ولغوياً.

مقدمة

إن هذا الكتاب يوضح قصة الجهود العلمية العثمانية، ففي سنة 1877 كانت الدولة العثمانية تضم شبكة البرق الكهربائي (التلغراف) السابعة من حيث الطول في العالم، وفيما يتعلق ببنية الاتصالات الحديثة، كان العثمانيون ضمن الأمم الأكثر تقدماً في ذلك الوقت، وكان مركزهم المتطور مدهشاً مقارنة بالصورة الغربية الشائعة عن العثمانيين في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بصفتهم متخلفين وفقراء، وهي وجهة نظر اعتنقها كثير من أعضاء النخبة العثمانية نفسها، ومع ذلك فإن المشهد الذي يكشف عنه هذا الكتاب يتضمن حب استطلاع ضخماً ونشاطاً علمياً وتقنياً نابضاً بالحياة، وفي الحقيقة فقد كان المجتمع العثماني من بين تلك الثقافات التي نجحت في تبني تقنيات جديدة وتعديلها لتلائم حاجات المجتمع الخاصة، كما يمكن للعثمانيين أن يفخروا باستقلالهم العلمي، حيث نجحوا في إنتاج تقنياتهم الخاصة بدلاً من الاعتماد على المصادر الأجنبية لتزويدهم بالمنتجات النهائية، ومن المسلمات أن العثمانيين لا يمكنهم الادعاء بظهور أي اختراع أو ابتكار عالمي، ومع ذلك فإن الكثير من قدراتهم العلمية والتقنية دعمت وجود إمبراطورية لمدة ستة قرون، وإن نجاحاتهم (بالإضافة إلى الإخفاقات وسوء الفهم) كانت متواضعة ولكن قصتهم إنسانية تعكس تجارب عالمية.

إن نقل كل النشاطات العلمية والتقنية التي ظهرت في الدولة العثمانية مهمة يمكن أن يقوم بها فريق مؤهل من العلماء المتخصصين يراعي السعة الزمانية والمكانية للتاريخ العثماني، ويمكن أن تكون نتيجة هذا الجهد عملاً موسوعياً من عدة أجزاء، ولذلك فإن مدى هذه الدراسة محدود بالخبرات العلمية والتقنية

للعثمانيين الذين تكلموا التركية والعربية والذين أنتجوا وأجازوا واستخدموا وحولوا منتجات علمية وتقنية، وهذه الخبرات تضم المدرسين والطلاب، ورعاة العلم والعلماء، وطلاب العلم ومستخدميه، في نسيج واحد، والكتاب يسلط الضوء على كثير من العثمانيين الذين انهمكوا في العلم والتقنية بصفتهم "فاعلين" أو "مستخدمين"، وأحياناً بمستويات متواضعة، وبهذا يدخل الناس العاديون أيضاً، ولا ينوي هذا الكتاب الاحتفاء بالعبقرية الاستثنائية والاكتشافات الرئيسة، لأنه حسب تعريفها كانت قليلة وليست نموذجية في أزمانها.

وللكتاب ثلاث فرضيات رئيسة: الأولى أنه قد وُجد بالفعل "علم عثماني"، له سمات فريدة تجعله متميزاً عن بقية المنظومات العلمية في زمنه، وإن تخطيط وتنظيم العمليات الخاصة بالأنشطة العلمية كانا راسخين في معتقدات ثقافية وأولويات تختلف حسب المكان، وهذا الكتاب يشرح الأساليب المختلفة، في الشكل والبنية والأداء، التي جعلت العلم والتقنية في العالم العثماني يتصفان بصفة عثمانية فريدة.

والفرضية الثانية أن المجتمع والثقافة العثمانيين كانا أرضاً خصبة لأنشطة علمية متنوعة، وهذا يناقض الفكرة التي مازالت سائدة في كثير من الدوائر العلمية وغير العلمية، وهي أنه بعد العصر الإسلامي الذهبي في العصور الوسطى، عزل المسلمون أنفسهم عن الحضارات الأخرى، وهذا الكتاب عن العلم العثماني يقدم مشهداً مختلفاً من النشاط العلمي في مجتمع إسلامي من القرن الرابع عشر إلى بداية القرن العشرين، ويتحدى الافتراض بأن العثمانيين كانوا بالفطرة معارضين للاختراعات والتجديدات.

أما الفرضية الثالثة الأكثر عمومية فهي أن النشاط العلمي العثماني يوحي بأن التفوق والتجديد ليسا بالضرورة مطابقين للإبداع كما نفهمه اليوم، أي التقدم الخلاق المفاجئ، وإن مصطلح "المنتجات غير المحمية" -أي المنتجات التي يشبه أداؤها المنتجات ذات العلامات التجارية المسجلة- مفيد جداً لتصوير انهماك العثمانيين بالعلم.

تمهيد

ما هو تاريخ العلم؟

لقد جلب تاريخ العلم نقاشاً علمياً حيوياً في العقدين الأولين من القرن الحادي والعشرين، ويعود ذلك جزئياً إلى أن فكرة الموضوع نفسها صارت مفتوحة على تفسيرات جديدة، وقد عرف كارل بوبر Karl Popper (1902-1994)، وهو واحد من أكبر مؤرخي وفلاسفة العلم في القرن العشرين، أن تاريخ العلم كان تاريخ الأحلام المستحيلة، والعناد، والأخطاء[1]، وبكلمات أخرى، إن تاريخ العلم يقودنا إلى الوراء حيث ادعاءات الماضي ومعتقداته، التي نعلم اليوم أن كثيراً منها كان غير صحيح، أما بيتر دير Peter Dear، وهو واحد من أهم مؤرخي العلم في هذا الجيل، فهو أقل يقيناً، حيث يطرح السؤال الاستفزازي التالي: "تاريخ العلم هو تاريخ أي شيء؟"[2]، فالتعريف الحديث "للعلم" مغروس في الأيديولوجية التي تجعله شيئاً طبيعياً وعالمياً، وهذا التعريف يفترض صيرورة تاريخية خاصة جداً تقود إلى تطابق "العلم" والعالمية، والتحدي أمامنا هو إزالة هذا العائق، ومن ثم يصبح التعريف المستخدم "لتاريخ العلم" يتضمن محاولة فهم التغيرات في بنية المعرفة عن واقع حياتنا، وهو يبحث في أصناف التفكير، والإثبات، والتجربة التي توجد وتقرر وتطور وتغير المعرفة العلمية، وهي محاولة لفهم لماذا كان الناس في مرحلة معينة يفكرون ويتصرفون بطريقة أو بأخرى فيما يتعلق بكل القضايا المتصلة بالمعرفة المنهجية.

تاريخ العلم والتقنية

إن التحليل التاريخي للنشاط العلمي نشأ من نظرة ذاتية من العلم نفسه بأنه عالمي يهدف إلى صياغة قوانين عامة، وهؤلاء الذين يعتنقون هذه النظرة يرون أن العمل العلمي هو عملية داخل إطار يربطها حصرياً بالمعلومات والعلم: أفكار تلد أخرى جديدة، ومعرفة تولد مزيداً من المعرفة، وأن مؤرخي العلم، مثل العلماء يرون أن الناس الذين يكرسون أنفسهم للعلم، بالإضافة إلى المؤسسات التي يعملون فيها، لا علاقة لها بالمعرفة ذاتها، فهم لا يؤثرون في الطريقة التي يمارس بها العلم، فالعلم "النقي" يعد خارج إطار التأثر بالاعتبارات الخارجية، سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، والعالم ينبسط أمامنا للتحقيق الموضوعي الذي لا تقيده المؤثرات الخارجية.

وجهة النظر هذه عن كل من العلماء ومؤرخي العلم في الماضي اقترنت بمفهوم عن العلم يرى تطوره في اتجاه واحد من التقدم والترقي، وينظر إلى هذا التطور بصفته عملية إيجابية تمت على أيدي أبطال حقيقيين قاموا بقصص نجاحات تامة، وما دامت العمليات الداخلية بعيدة عن المؤثرات من القوى الخارجية، كان لدينا إنجازات حقيقية، وأحد مناصري هذه الفكرة بحماس كان كارل بوبر الذي وصف المعرفة والعلم بكونهما جذريين، وكما رأى ذلك فإن المعرفة تراكمية وتقدمية ونحن نتحرك باستمرار لمعرفة وفهم المزيد والمزيد(3).

أما اليوم فإن هذه المفاهيم الوضعية عن العلم وقصته تعد ساذجة، بل ربما خطرة، فمؤرخو العلم يخشون أن يؤدي وصف العلم بأنه يزودنا بإجابات مطلقة وموضوعية غالباً سيفسد مشروعية منتجاته التي لا تؤلف في أغلب الأحيان إجابات أو حلولاً محددة للمشكلة، وإن التدقيق ربما يقودنا إلى ملاحظات متناقضة حيث أن ملاحظين مختلفين "لحقائق" راسخة وثابتة ربما اقترحوا تفسيرات مختلفة، وإن السعي للحصول على "الحقيقة" يتطلب مستوى غير معقول ولا يمكن الحصول عليه، فأي فرضية علمية يمكن دحضها بذريعة كونها

غير علمية بما فيه الكفاية، وليست "حقيقة" كاملة، أو بكونها مرتبطة بعض الشيء بالسياسة العامة التي يعترض النقاد عليها[4].

إن أول تغير هام في هذا التقويم يمكن أن يعزى إلى عمل توماس صامويل كون Thomas Samuel Kuhn (1922 - 1966)، ففي كتابه بنية الثورات العلمية The Structure of Scientific Revolutions، يعلن كون بأنه في بعض الأمثلة تغيرت المعرفة بسرعة وبشكل جذري وبقوة وعمق، ومن ثم فإن المعرفة لم تتطور بشكل خطي مستقيم، ومع ذلك فإن كون استمر في الإشارة إلى "التقدم" الذي كان العلم يصعد به ويتطور ويسير إلى الأمام[5].

وأكد معاصر لكون هو بول فايرابند Paul Feyerabend (1924-1994)، أن المعرفة ليست تراكمية ولا تتطور بالضرورة خطياً، وإضافة لكونه تلميذ كارل بوبر فقد تأثر بكون، ولكنه حذر من أن المعرفة "الحقيقية" أو الرغبة في الوصول إلى "الحقيقة" يمكن أن تنتج شيئاً فظيعاً، ففي الواقع إن النقاش التاريخي والأخلاقي عن العلماء النازيين ونتائج أبحاثهم، يعالج نقطة مشابهة: هل يمكن الحصول على المعرفة بوسائل شنيعة واستخدامها في توجهات إيجابية، أو ربما، هل مجرد وجود هذا البحث الرهيب كاف لإلغاء مشروعية تطبيقه مهما كانت الفوائد من هذا التطبيق؟[6]، وزيادة على ذلك أشار فايرابند إلى أن العلماء لا يملكون أدوات أو طرق مشتركة، ونقطة انطلاقه كانت أخلاقية: يجب ألا توضع حدود على نشاط الإنسان، ونتيجة ذلك هي أن العمل العلمي ليس منظماً، بل على العكس، فيه بعد فوضوي، وبشكل مفهوم وصف فايرابند مفهومه عن المعرفة بكونه "فوضوي"[7].

إن كون وفايرابند وآخرون من فلاسفة ومؤرخي العلم يظهرون التغير الذي طرأ على هذا المجال، ففي الماضي كانت الكتابات التاريخية والفلسفية عن العلم تبحث في الأشخاص والمعرفة، وتركز على الشخصيات المهيمنة ونشاطها الثقافي، ولكن منذ منتصف القرن العشرين شهد هذا الحقل تغيرات ضخمة في الطريقة التي يُفهم بها النشاط العلمي، ومن ثم في الطرق التي يجب أن يُدرس

بها، وجوهر هذا التغير يشمل الوعي بأن النظريات يمكن ألا تستمر إلى الأبد، بالإضافة إلى إدراك أن العلم (ودراسته) جهد متشعب من التخصصات المترابطة.

إن العلم مرتبط بشدة بالفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم الإنسان [الأنثروبولوجيا]، ودراسات الثقافة، وعلم النفس، والاقتصاد، وبقية المجالات، وزيادة على ذلك فإن حقولاً مختلفة من المعرفة متشابكة معاً بأشكال متعددة في العمق والجوهر، وإن الطرق التي تُكتسب بها المعرفة في حقول العلم المختلفة (الفيزياء، الأحياء، الكيمياء، الطب، التقنية، وهكذا) متشابهة ومتأثرة ببعضها البعض، ولهذا السبب لا يمكن دراسة حقل واحد بشكل منفصل تماماً عن تواريخ حقول المعرفة الأخرى، فالتواريخ يجب أن تكون مركبة[8].

إن ميشيل فوكو (1926-1984)، من بين أفضل المفكرين الذين أجادوا في توضيح الطبيعة ذات الأبعاد المتعددة للبحث العلمي، رغم أنه لم يتعرض للعلم في حد ذاته، وقد كان فيلسوفاً فرنسياً حلل المؤسسات الاجتماعية ونظرية أنماط التفكير، ولكن عمله ساعد في فهم النشاط العلمي ووظيفة المعرفة عموماً، ووُجه إليه النقد بسبب تحليلاته التاريخية التي بالغت في التعميم، ولكن فرضيته المركزية بخصوص السلطة والمعرفة شكلت حجر الأساس في فهم كيف تؤدي القدرة على التأثير على السلوك البشري إلى التحكم بالمعلومات والمهارات، والعكس أيضاً، ولقد كان فوكو فعالاً في فهم كيف تستعمل مؤسسات وهيئات المعرفة مثل الطب في تكوين الضبط الاجتماعي، وزيادة على ذلك فقد أكد على أن الخطاب الإنساني -الأشكال والرموز والإشارات المتضمنة في المحادثة- يشكل التفاعل، ونتيجة لذلك فإن الخطاب وسيلة أخرى للتحكم بالاتصال والإدراك والسلوك[9].

كان تأثير فوكو كبيراً ويعود ذلك جزئياً إلى كونه ظهر في وقت مؤات، فقد جاء نقده أثناء مراجعة عميقة للتاريخ بين الستينيات والثمانينيات، وفي البداية ظهر "المنعطف اللغوي"، وهو تطور هام في الفلسفة الغربية أوضح أن للغة

القدرة على تشكيل المعنى، فاللغة ليست شفافة [تنقل الواقع كما هو]، بل لها دور في فهم وبناء الواقع، ثم انضم "المنعطف الثقافي" لذلك، وهو نقد من داخل العلوم الاجتماعية أزاح التأكيد نحو المعنى [المتأثر بعوامل النقل] بعيداً عن الواقعية [الشفافة].

إن صفات العالِم الشخصية (بنيته الذاتية وقيمه)، والأولويات العلمية (مثل طرق العمل النموذجية والمسائل التي تعد ضرورة في زمنه)، ومثل ذلك العوامل خارج إطار شخصيته والحقل العلمي (كالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية)، تغرس البذور التي تؤدي إلى نمو أو رفض الفكرة الأصلية التي تنجح في أحيان (قليلة) في تجاوز الافتراضي وتزودنا بحلول عملية للمشكلة، وفي الواقع فإن إثبات أو دحض النظريات يمكن بهذه العوامل الداخلية والخارجية، وليس بسبب نجاح أو فشل التجربة المخبرية، ولا بسبب صياغة المعادلة(10).

ومع نمو إدراك العلم بصفته عملية معقدة وتكاملية [بين أجزاء مختلفة]، وكلية [لها كيانها العام بعيداً عن صفات أجزائها]، فإن البحث المتعلق بالعلم أصبح أكثر ثراء، والبحث المعاصر قد أوضح الظروف التي تسهل (أو تقيد) النشاط العلمي وحرية التفكير، بما فيها الصلات الاجتماعية، والإمكانات الاقتصادية، والمفاهيم الدينية، والقيم الثقافية، والمناورات السياسية، وبكلمات أخرى، فإن تاريخ العلم الآن يبحث في شبكات اجتماعية، وروابط بين الأفكار والمؤسسات والتنظيمات المهنية، وهذا البحث يربط العالِم الفرد ببيئته الاجتماعية والمهنية، ومعتقداته وتأثيرها على العلم (فالقومية مثلاً، تؤيد وضع العلم مع القضايا المتعلقة بشرف الأمة والقدرات الوطنية بدلاً من مجرد الطموحات الشخصية)، وزيادة على ذلك فهناك أوجه أخرى مثل المنافسة على النفوذ، والشرعية، والتمويل، والمعرفة، والقابلية للتطبيق، قد أثرت على تاريخ العلم كذلك، وهناك أمثلة لازدواجية المعاني وحتى للتناقضات النظرية العلمية تداخلت ببعضها البعض، وهذه الحقيقة المعقدة تتطلب نوعاً مختلفاً تماماً من التحقيق بالنشاط العلمي.

هناك توجهات حديثة في البحث لفتت الانتباه لجماعات هامشية ومواقع كانت مهمشة من النشاط العلمي، مثل الشرق، ومن الأمثلة على ذلك عمل قابيل راج الذي أوضح أن العلم الحديث لم يكن إبداعاً أوروبياً وغربياً حصرياً، فقد بيّن أن قسماً كبيراً من المعرفة "الغربية" بين القرنين السابع عشر والثامن عشر وجد في الحقيقة بعيداً عن المراكز الأوروبية، مثل العالم الجديد والمستعمرات في آسيا، مثل الطب ورسم الخرائط والهندسة وحقول أخرى حيث كانت مساعدة السكان المحليين بمشاركة المعرفة والمهارات والأدوات قد مكنت خريجي الجامعات الأوروبيين من تعلم وتطوير معرفتهم ثم تصديرها إلى أوروبا نفسها[11].

وهناك مثل آخر هو قراءة نسوية للبحث العلمي، ففي سنة 1990 ادعت دوروثي سميث Dorothy E. Smith وهي عالمة اجتماع وباحثة نسوية ضليعة ومهتمة بالتعليم، أن الخبرة المعرفية للنساء تختلف جذرياً عن الخبرة المهيمنة للرجال[12]، وبعد خمس عشرة سنة، وفي مقال افتتاحي لعدد خاص من دورية "إشارات" Signs مكرس لمقاربات النسوية لمناهج العلوم الاجتماعية، دعت كل من ساندرا هاردينج Sandra Harding وكاثرين نوربرغ Kathryn Norberg لتغيير العلوم المنهجية ونظريات المعرفة المتعلقة بالفروع العلمية، وإن اهتماماتهما بالمعايير التقليدية "للبحث الجيد" وكيف وما إذا كانت المقاربات التقليدية للمعرفة تدعم أو تعيق تطور بحث أكثر أخلاقية، يمكن تطبيقها أيضاً على كل حقول الأعمال العلمية[13].

إن الخطاب الحالي في تاريخ العلم والتقنية يرجو أن ينجز أكثر ويدمج العوامل غير البشرية في العملية العلمية بطريقة هادفة، وديفيد بلور David Bloor والبرنامج القوي Strong Program الذي دشن في السبعينيات في إدنبرة [اسكتلندا، بريطانيا]، عد وجود مجموعة علمية تعمل متعاونة، شرطاً رئيساً للنشاط العلمي، وعارض وجهة النظر الفلسفية عندما تكون أساس النشاط العلمي[14].

إن مدرسة باث Bath School [بريطانيا] وهاري كولينز Harry Collins أقل في الصفة التاريخية وأكثر في صفتها الاجتماعية: فكولينز عالم اجتماع المعرفة عموماً، وليس مختصاً بالعلم وحده، وهو ومدرسته يركزان، مثلاً، على دراسة حالات اجتماعية مصغرة عن المختبرات والتجارب، لتبيان كيف يطيع العلماء القواعد السائدة وهم يجرون تجاربهم، وبهذه الطريقة فإن الأعراف والتقاليد والأنماط تشكل النشاط العلمي[15].

وهناك فيلسوف فرنسي وهو أيضاً متخصص في علم اجتماع العلم والأنثروبولوجيا [علم الإنسان] اسمه برونو لاتور Bruno Latour يعارض كلا المدرستين البريطانيتين[16]، وكان واحداً من مطوري نظرية شبكة الفاعلين، وأكد أن النشاط العلمي هو نتاج مجموعات من الناس والأفكار والأشياء، وبكلمات أخرى، فإن فعل العلم يتضمن فاعلين رمزيين وماديين وطبيعيين، وإن العلاقات بين العناصر متواصلة ومتغيرة باستمرار[17]، ومساهمته هي إصراره على الدور الضخم للكيانات غير البشرية إلى جانب الفاعلين البشر: ففقط عندما ينضمون إلى بعضهم البعض يصبح لدينا معنى علمي، وإن الأنظمة والأجهزة والمواد كلها عوامل حاسمة تقرر النتائج العلمية[18]، وقد شرح لاتور أن الكيانات الطبيعية ليست مختلفة جذرياً عن السياق المكون من الزملاء والحكام والمال والأدوات وممارسات الجسم[19].

وفي سياق المشرق، يمكننا ملاحظة تأثير ما بعد الإنسانية (بالإضافة إلى تأثير الاهتمام البيئي في مرحلة ما بعد الاستعمار) في تحليل تيموثي ميتشيل Timothy Mitchell (المتأثر بلاتور) للحداثة وتشكل الدولة، والاقتصاد، والتقنية في مصر القرن العشرين، وإن المقال الافتتاحي لكتابه "حكم الخبراء" Rule of Experts عن العمليات السياسية والاقتصادية المصرية في المرحلة ما بعد الاستعمارية في القرن العشرين يطرح السؤال "هل يمكن للبعوضة أن تتكلم؟"، ثم يستنطق الملاريا وبقية العوامل غير البشرية والتي تتضمن الآثار وكذلك الحوادث الطبيعية لمعرفة كيف شكلت أشكال ومظاهر السلطة[20].

وخالد فهمي مثل آخر من الكتابات ما بعد الإنسانية، وجاء من تأثير فوكو في سياق المشرق، وفهمي هو مؤرخ لمصر، ولكن لمرحلة سابقة: فهو يركز على التحديث والاستعمار في القرن التاسع عشر، ويتتبع التحولات السياسية والقانونية والاجتماعية في مصر من التغيرات في الجسم البشري: طبيعياً وطبياً وجمالياً، وهكذا، ويقدم رواية مراجعة للحداثة والاستعمار والعالمية في مصر القرن التاسع عشر بواسطة النظر إلى الجسم البشري الذي يتحرك ويتنفس ويسمع ويشم، أي الوظائف الطبيعية والأحاسيس التي تكون النشاط والتجربة البشرية[21].

وهناك مثل حديث جداً للكتابة ما بعد الإنسانية في دراسة أون باراك On Barak عن النقل والاتصال في مصر القرن العشرين، وباراك يوضح كيف عملت التقنية العالمية (وهي هنا: السفن البخارية، والسكك الحديدية، والبرق الكهربائي، والتراماوي، والهواتف) بأشكال مختلفة في سياقات اجتماعية وثقافية متعددة، ففي الغرب ارتبطت بتوحيد القياسات والسرعة والمنفعة، أما في مصر فقد قامت التقنية نفسها بالمساهمة في بناء إحساس مختلف بالوقت[22]، وإن بحثه عن "إدخال الفحم إلى الشرق الأوسط" يضع تبني الفحم وآلة البخار في سياقه العالمي، وهو يبحث كيف غذى نفاذ الفحم البريطاني إلى المشرق التحديث المتفاوت في المنطقة وفي نفس الوقت دعم، بالأسواق ومحطات التزود الجديدة، السياسات المتعلقة بالآلات البخارية في المستعمرات والمراكز الاستعمارية معاً، وإن كان ذلك بمسارات مختلفة جدا[23].

إن موقفي الشخصي يتطلع إلى الموازنة بين المقاربات التي تستند إلى وساطة العوامل غير البشرية في الفعل العلمي، والتأثيرات البشرية التي تعد "الثقافة" صنفاً حيوياً في التحليل، وإن الآثار ليست خارج التاريخ، فهي تعتمد على السياق الثقافي وتتغير بتغيره[24].

وحيث بدأنا "بالثقافة" فقد لاحظت كيف وضعت الثقافات الأسس لتدريبات مختلفة ومتوازية عن المساعي المعرفية والعلمية، وربطت أهدافاً

متعددة بالمعرفة، وفي الواقع قبلت بوسائل عديدة في الحصول على المعرفة التي هي أساس تقويم الدليل للوصول إلى الاستنتاجات، وإن الأشكال قد تختلف من ثقافة إلى أخرى، ولكن الخبرات العلمية والمعرفية الجماعية تبدو موضوعاً متكرراً[25].

تاريخ العلم والتقنية في الإسلام

هناك تاريخ علوم إسلامية خاص وطويل[26]، وإن مقارنة العلم الإسلامي في غرب آسيا بالعلم الصيني في شرق آسيا يلقي الضوء على تطابقات هامة، لاسيما في أجزاء كبيرة من القرن العشرين، وإن المبادئ التي حكمت هذه التواريخ في منتصف القرن العشرين كانت روايات مستندة إلى نصوص عن شخصيات هامة ونجاحات واكتشافات، وعن تقدم وتطور نوعية الحياة، ومع ذلك فبينما مازال تاريخ العلم الإسلامي حقلاً محافظاً يتكون خطابه وفقاً لتلك المبادئ، فإن تاريخ العلم الصيني اليوم في مكان مختلف تماماً.

ذلك أن دراسة العلوم في المجتمعات الإسلامية لا تملك شخصية مركزية عملاقة مثل جوزيف نيدهام Joseph Needham (1900-1995)، العميد غير المنازع لتاريخ العلوم الصينية بفضل سلسلة دراساته عن علم وثقافة الصين[27]، ولكن على عكس ذلك فإن دراسة العلوم الإسلامية كانت غير متمركزة حول شخصية محددة وتتميز بكونها تبادل آراء بين عدة علماء متخصصين في حقول مختلفة من المعرفة في السياق الإسلامي.

لقد تساءل المتخصصون في العلوم الإسلامية في الماضي والحاضر السؤال الذي طرحه جوزيف نيدهام في صلب عمله: لماذا تفوق الغرب على المناطق الإسلامية (أو الصين) في العلوم والتقنية رغم البدايات الأكثر إشراقاً بشدة هناك؟ ويبدو أنهم لم يتبعوا أكثر من ذلك تاريخ العلم والتقنية في الصين، وهنا شق ناثان سيفين Nathan Sivin طريقاً جديداً في البحث بتركيزه على ما حدث داخل مجال العلم الصيني وليس على ما لم يحدث، وقام أيضاً بحث العلماء

على فهم الطبيعة المختلفة لمعنى "العلم" في السياق الصيني[28]، ومن أمثلة التجاوب مع دعوته للتأمل بنجامين إلمان Benjamin A. Elman الذي حلل الاتصالات العلمية في حقول الفلك والجغرافيا والرياضيات والطب بين علماء الصين في ظل سلالة مانشو، واليسوعيين والبروتستانت، وكانت مهمته كما شرحها هي الجمع بين الصين الإمبراطورية المتأخرة والصين الحديثة المبكرة، وكل منهما تميزت بتأثرها علمياً بشكل مميز، سواء من اليسوعيين أو البروتستانت، وقد وضع عنواناً لدراسته "وفقاً لطريقتهم الخاصة" In Their Own Terms ليعكس استنتاجه أنه رغم كثرة الاستعارات فقد أنتج الصينيون علمهم الخاص[29].

من الواضح أن مؤرخي العالم الإسلامي لم يخوضوا في تاريخ ما بعد نيدهام واختاروا التركيز على سؤال "لماذا لم"، وقد فعلوا ذلك ضمن نموذج الانحدار، و"نظرية الانحدار" ركزت على موضوع الضعف الإسلامي العام مقارنة بالغرب المسيحي، ووفقاً لهذا النموذج، فإنه بعد العصر الإسلامي الذهبي والسلالة العباسية في العصور الوسطى، والتي تميزت بحب الاستطلاع الثقافي والبحث المبتكر، زالت الرغبة في التجديد، وميزت العزلة والانطواء كل مناحي الحياة وأدى ذلك إلى الانحدار السياسي، مروراً بالدين والاقتصاد، وانتهاء بالثقافة والعلم، ولم يتوقف الانحدار إلا لفترة وجيزة أثناء ما يطلق عليه العصر العثماني الذهبي في حوالي القرن السادس عشر وأثناء حكم "سليمان العظيم" (وهذا اللقب بالطبع له صلة بالطريقة التي أدركت بها هذه الفترة عند الأجيال اللاحقة)، ووفقاً لوجهة النظر هذه فإن التغلغل الغربي في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر هز المسلمين وأجبرهم على نفض أنفسهم من عدم المبالاة، والانضمام إلى الحداثة، وهذه الملاحظة تؤكد أنه دون القوة الغربية الخارجية، كان جهل المسلمين سيستمر إلى الفترة المعاصرة.

ومع ذلك فهناك دعوى أخرى في النتاج العلمي عن العالم الإسلامي، تربط النجاح الأوروبي بأصول إسلامية وتقول إن الإنجازات العلمية الغربية

الكبرى لم تكن لتحدث لولا المساهمة الحاسمة من العلم الإسلامي، وبهذه الروح درس العلماء المصادر الإسلامية في الرياضيات والفلك والتنجيم الأوروبي في عصر النهضة[30]، وهذا الادعاء يسمع في كل من الدوائر الأكاديمية والشعبية، مثل معرض 1001 اختراع، الذي أقامته مؤسسة العلم والتقنية والحضارة (TSTC) التي مقرها بريطانيا، ومن الواضح أن الكثيرين داخل وخارج الوسط الأكاديمي يفكرون بلغة "الإنجازات الخارقة" و"التراث الحي" و"ترك بصمة على العالم"[31].

ومثل نيدهام الذي ناقش الإخفاقات في تطور العلم الصيني نحو الحداثة، وخلافاً لسيفين، فإن المتخصصين في العلوم الإسلامية يركزون على حدود الإنجازات العلمية، ويعرّفون جذور العوائق أمام التطورات العلمية في مختلف مجالات الحياة، فالبعض يعد الإسلام قيداً حبس العلم في قيود على العقل لم يستطع الفكاك منها، وآخرون يعتقدون بفكرة الانحدار ولكنهم لا يربطونها بالضرورة بالدين في حد ذاته ويقولون إن أسباباً خارجية هي التي وضعت العبء على العلم والتقنية الإسلاميين، مثل "تسرب الغرباء" (أي غير العرب)، وفي هذا السياق يناقش العلماء دخول الأتراك للعالم الإسلامي، ونقطة انطلاقهم هي تأسيس مؤسسة المماليك، أي الرق العسكري، في القرن التاسع، وكانت غارة المغول في منتصف القرن الثالث عشر قد وصفت بكونها الضربة القاضية التي حولت العالم الإسلامي إلى قفر لم يقم له قائمة بعدها.

إن الفكرة في هذه الدراسات عن كون غير العرب ساهموا في انحدار العلم والتقنية في العالم الإسلامي مرتبطة بالتخصص الأكاديمي لهؤلاء العلماء، فقد كانوا من المستعربين [أي المتخصصين بتاريخ ولغة العرب ومناصرين لهم] في تدريبهم، ومستشرقين في وجهة نظرهم*، وأحياناً مسلحين بفكرة القومية

(*) هذه الصفة الاستشراقية هي التي غلبت على هذه الفئة من الغربيين رغم اقتناعها بأنها تناصر العرب، ولعل ضرب بعض الأمثلة عن هؤلاء في ميادين الثقافة والسياسة تبين =

العربية[32]، ووفقاً لهم فإن الإسلام والثقافة الإسلامية كانا عربيين في الجوهر، ومن الطريف أن يعكس علماء أكاديميون غربيون مواقف إسلامية سلفية لشخصيات درسوها مثل المصري محمد عبده (1849-1905)، بالإضافة إلى مثقفين ومصلحين مسلمين آخرين، ولاموا شخصيات غير عربية على الدونية النسبية للعالم الإسلامي في الفترة الحديثة: فالدخلاء الأجانب أضعفوا تألق الثقافة الإسلامية وعدلوها لتلائم حجمهم الصغير، وأولئك الأكاديميون لم يتقنوا اللغة التركية ولذلك لم يستطيعوا قراءة المخطوطات ذات الصلة باللغات الإسلامية التركية (مثل اللغة العثمانية ولغة الجغتاي)، ومن وجهة نظرهم فإن هذا لم يكن قصوراً حيث أنهم لم يقدّروا المساهمة العلمية للمسلمين الأتراك والفرس منذ البداية، ولم يتوقعوا أن يجدوا اكتشافات جديدة في الدراسات التي كتبت، وفي رأيهم أن إحياء هذه النصوص ليس مهماً.

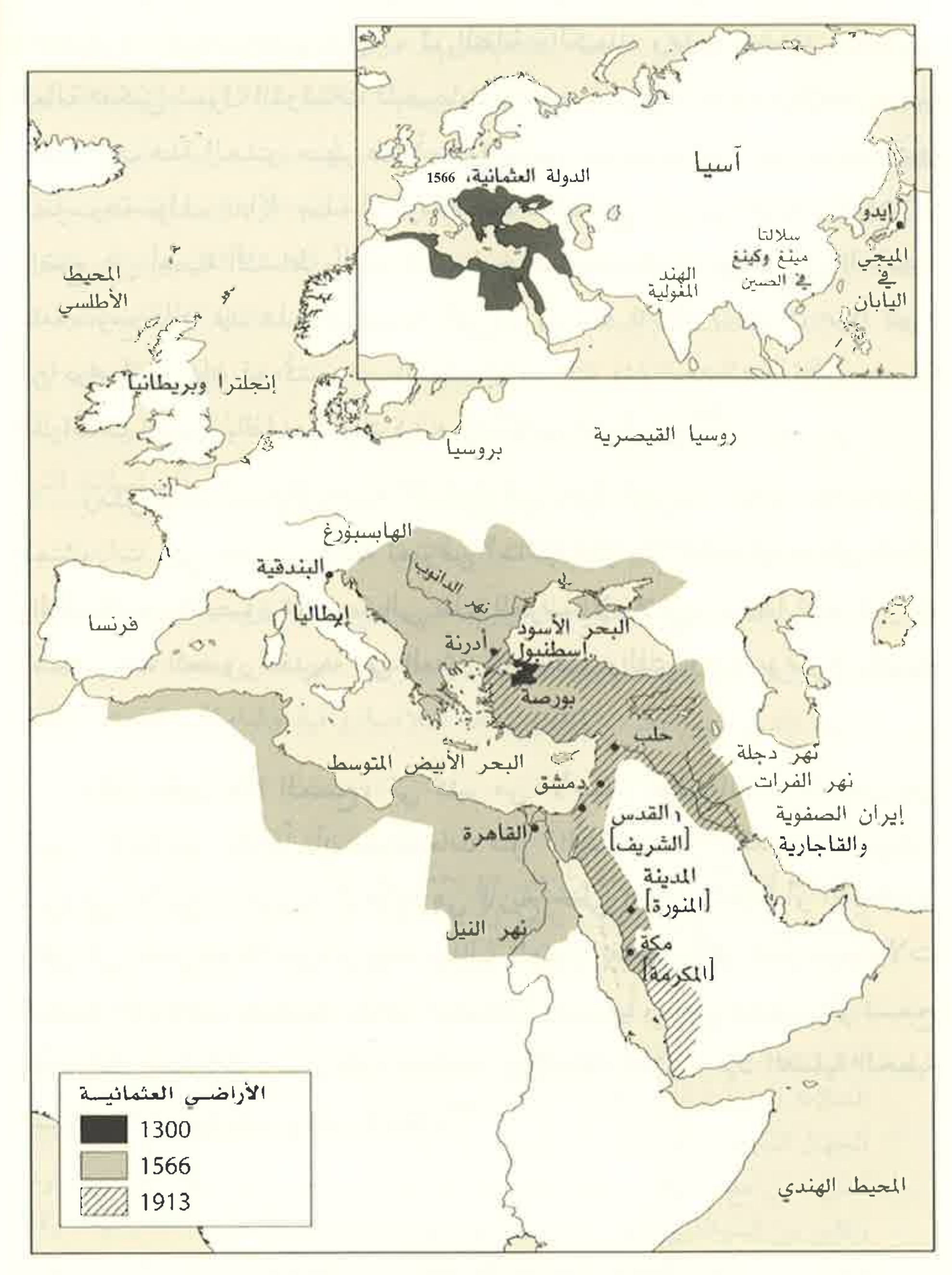
إن موسوعة تاريخ العلوم العربية التي حررها رشدي راشد، وهو أحد العلماء البارزين في الرياضيات العربية الإسلامية، هي مثل واحد ضمن غيرها عن التوجه الذي سبق ذكره، فالموسوعة خلاصة وافية وشاملة تتضمن ثلاثين

= لنا كيف كان الاستشراق مضراً حتى مع زعمه بأنه ينصر "الآخر"، فمن ضمن هؤلاء المستعربين ولفرد بلنت الذي ناصر فكرة الخلافة العربية ضد العثمانيين ودفع لدعم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومجلتهما العروة الوثقى أملاً في تقريب وجهات النظر مع بريطانيا التي كان يراها أمل المسلمين، ولكن الواعين من المسلمين كانت لهم وجهة نظر مختلفة وهي التي ثبت صوابها فيما بعد، فعندما ثار العرب ضد الخلافة العثمانية لم تتحقق الخلافة العربية ولا بقيت الخلافة العثمانية، ومن ضمن الجهاز السياسي المستعرب الجاسوس وضابط الاستخبارات البريطانية لورنس العرب الذي عمل مع الشريف حسين بالإضافة إلى عبد الله فلبي الذي عمل مع ابن سعود، وكثير من الموظفين الذين كانوا يعملون في وزارة الهند أو وزارة الخارجية، وكان بينهما من التنافس لتحقيق المصالح البريطانية عبر "تفهمهم" لمطالب العرب، وهذا المثل يوضح كيف أمكن تخريب حياة الضحية من منطلق إقناع النفس بمناصرة حقوقها بل وتبني آرائها.

دراسة على الأقل لعلماء بارزين، وجمعت في ثلاثة أجزاء: الفلك (النظري والتطبيقي)، الرياضيات والفيزياء، ثم التقانة والكيمياء وعلوم الحياة، والعناوين العامة تعكس شمول الدراسات للبصريات والموسيقا وعلم النبات والإبحار وغير ذلك، وإن هذا المدى مبهر فعلاً، وبصفتها مجموعة من الدراسات، فإن الموسوعة تؤلف بداية جيدة لمعرفة النشاط العلمي العربي، والعنوان إعلان واضح عن أهمية النشاط باللغة العربية خاصة ومساهمته في العلوم العالمية عامة، ومع ذلك فإن هذه المجموعة التي نشرت سنة 1996 (رغم أن عدداً كبيراً من دراساتها كان قد كُتب في الثمانينيات ولم يتم تحديثها) تظل مهملة للدراسات العلمية بالفارسية والتركية وبقية لغات المسلمين[33].

ومثل ذلك مشروع راشد "العلوم اليونانية العربية" وهو سلسلة من المنشورات التي تتضمن إضافة نصوص أساسية وتراجم ثقافية لرواد نقل العلم والفلسفة من العصور القديمة إلى علم العرب الإسلامي، وبهذا تتبع التراث المستمر منذ العصور القديمة إلى العصر الحديث، والذي وصل بوضوح بالعربية فقط.

وكما يظهر هذا المسح، في كثير من الأحيان يعطي النتاج العلمي عن العلوم الإسلامية انطباعاً بأن مصطلحات مثل "البدايات" و"التقدم" و"الموت" تسود في التأريخ، والرواية المعتادة هي تاريخ خطي إما من التقدم أو الانحدار، ولكن في السنوات الأخيرة تزايدت مطالبة العلماء بفحص أكثر نقداً للمحاولات العلمية الإسلامية بصفتها نشاطاً اجتماعياً ومعرفياً، وهي وجهة نظر تسمح بتفسيرات ومقاربات وممارسات متعددة، وبكلمات أخرى، فإن العملية الخطية استبدل بها المتوازيات وعدم الانتظام[34].



خريطة رقم 1: العثمانيون والعوالم المحيطة بهم

تاريخ كتابة تاريخ العلم والتقنية في الدولة العثمانية

إن عملية مسح التأريخ لتاريخ العلم الإسلامي تفسر لماذا لم ينجز الكثير في حقل تاريخ العلوم العثمانية[35]، فنظرية الانحدار منعت مؤرخي الغرب من البحث في العلم العثماني، وبينما انشغل كثير من العلماء الأتراك بجد في هذا العلم، فإنهم قرئوا وكتبوا باللغة التركية وحدها، وكانت نتيجة ذلك لسوء الحظ أنهم عملوا في مجموعة مشتتة ومغلقة: ذلك أن نتاجهم العلمي لم يصل لمعظم العلماء الغربيين، كما أن العلماء الأتراك بدورهم لم يتابعوا البحث باللغات الغربية، وفوق ذلك فإن كثيراً من العلماء الأتراك استبطنوا الخطاب الاستشراقي وقبلوا فرضيته عن الانحطاط الإسلامي ومسئولية الدين عن ذلك، ومثل هذا الخطاب وجد له مكاناً في الفكرة القومية التي دافعت علناً عن الهوية التركية الغربية العلمانية، وفي هذا الإطار فإن الأكاديميين الأتراك اتصلوا بالماضي العثماني في العلم من زاوية محددة جداً فقط: عملية تغريب العلم وتغلغل الغرب داخل عالم الإسلام بواسطة العلم والتقنية.

إن عمل عدنان أديوار Adnan Adivar عن العلم العثماني في أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات والذي مازال يعد النص التركي الرئيس في الموضوع[36] هو نتاج البرنامج السياسي القومي العلماني الغربي، ودراسته تحمل عنوان "العلم عند العثمانيين الأتراك"، وقد طبعت عدة طبعات منذ ظهورها للمرة الأولى في بداية الأربعينيات، ومن الطريف أن الطبعة التركية ليست هي الأصلية بل ترجمة مع إضافات على دراسة كتبها أديوار سنة 1939 باللغة الفرنسية أثناء نفيه في باريس، ويضم الكتاب مجموعة متنوعة من حقول المعرفة ومرتب زمنياً.

واقترح أديوار معياراً واضحاً لتقويم جودة العلم: فالعلم العثماني يجب تقويمه وفقاً لمدى تعرضه للمؤثرات الغربية والرغبة العثمانية في تبنيها، في الوقت الذي صنف فيه العلم الشعبي بكونه ليس أكثر من مجموعة من الخرافات، وقد قُبل إطار أديوار على نطاق واسع، ووفقاً لذلك صُنفت مرحلتان

فقط بصفتهما جديرتين بالدراسة: القرن السادس عشر الذي عد العصر الذهبي، والقرن التاسع عشر حين بدأت عجلة عملية التحديث.

ومثل كثير غيره من أبناء جيله ومهنته في المشرق والعالم، كان أديوار نتاجاً لعملية بدأت في القرن التاسع عشر: "فالعلم" بصفته سعياً عالمياً أصبح معادلاً للعلم الغربي، مستبعداً المشرق الإسلامي والشرق الأقصى، ولم يظهر التمييز (بل العداوة) بين "العلم" -أي النظام الأعلى والممنهج للحقيقة- و"المعرفة التقليدية" التي تراجعت إلى مجرد "اعتقاد"، قبل القرن التاسع عشر[37].

وفي تغطية النجاح، أو الازدهار، أو الاعتماد المتنامي على الغرب، وظف الكتّاب الآخرون طرقاً بحثية مشابهة: فالنقاش يستند إلى نصوص ويركز على شخصيات "مشهورة" واكتشافاتها، وعلى المؤسسات العلمية أو نشر النصوص الرئيسة، وإن النتاج العلمي التركي يتضمن دراسات عن الفن المعماري للمستشفيات[38]، وكتيباً مصوراً عن الجراحة في القرن الخامس عشر[39]، وتاريخ إعادة بناء مرصد في اسطنبول (هذه الدراسة الأخيرة هي استثناء فريد في النشر الأكاديمي التركي كونها باللغة الانجليزية لفائدة مجموع المجتمع العلمي)[40].

وهناك شخصية شهيرة واستثنائية في جيلنا هي أكمل الدين إحسان أوغلو، فقد أسس قسم تاريخ العلم في جامعة اسطنبول وكان هو المؤسس والدافع والروح لمركز الأبحاث في التاريخ والفن والثقافة الإسلامية (IRCICA) في اسطنبول، وإلى جانب عمله الأكاديمي كان نشطاً منذ سنة 1980 في المنظمات الإسلامية الدولية، وخدم منذ سنة 2005 بصفته الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) وهي منظمة تضم 57 دولة إسلامية لأجل التعاون الاقتصادي والسياسي والثقافي والديني، وقد ذكرنا إحسان أوغلو هنا بفضل قائمة طويلة من الدراسات والتراجم، كثير منها ليس باللغة التركية لتلائم الجمهور العالمي المستهدف، ومن ثم تدعم مكانة الإنجازات العلمية العثمانية والإسلامية[41].

كل هذه الأعمال معاً راكمت معرفة واسعة، وسمحت للوسط الأكاديمي أن يقوّم ويحلل النشاط العلمي العثماني في سياق سياسي واجتماعي وثقافي واقتصادي، وقد تطرقت أسئلة حديثة إلى العلم والدولة، والعلم والمجتمع، والعلم والعلاقات الدولية بأوروبا والدول الإسلامية في آسيا، والغلم والجنس، وغير ذلك، ومن العلامات المشجعة القائمة الطويلة من الدراسات عن العلم والتقنية العثمانيين المتضمنة في موسوعة "الأتراك"، وهي موسوعة من ستة مجلدات نشرت في أنقرة باللغة الإنجليزية في سنة 2002 (ومن الواضح أنها تخاطب جمهوراً عالمياً)، وتبسط الموسوعة تاريخ الأتراك من سهول آسيا في العصر الحجري القديم إلى انهيار الاتحاد السوفييتي وتأسيس الجمهوريات التركية الإسلامية في آسيا الوسطى، وهناك اثنان من المجلدات مكرسان للتاريخ العثماني ويضمان باقة من الدراسات التي كتبها علماء أتراك وغير أتراك عن العلاقات بين العلم العثماني والعالم المحيط بحوض المتوسط، وبين النظام الاقتصادي والنشاط العلمي، وبين الرحالة الأوروبيين إلى الدولة العثمانية والعلم المحلي، وتتبع الموسوعة أيضاً تاريخ المحاولات العثمانية للطيران وصناعة المركبات التي تسير بالمحركات الآلية، بالإضافة إلى اختراعات أخرى(42).

نحو تاريخ للخبرات العلمية العثمانية

هذا الكتاب عن الروافد الاجتماعية والثقافية التي أنتجت العلم العثماني، وبدلاً من التركيز على "ماذا" -أي النتاج النهائي (المعرفة التي صيغت بطريقة موثوقة لا لبس فيها)- فقد ركزت على "كيف" : أي العملية التي انهمك بها العثمانيون في المعرفة والقيم التي وظفت في هذه الإجراءات، فهناك كثير من أشكال المعرفة وطرق متعددة للحصول على المعلومات، ما الذي كان يستحق المعرفة عند العثمانيين في الأزمنة والأمكنة المختلفة؟ وكيف قام العثمانيون بتعلم ذلك؟ ويتتبع الكتاب مختلف الإجابات لهذه الأسئلة، والتحديات التي

واجهتها، ومختلف المواقع لتلقي العلم، والرواية هنا تقترح أن تتبع الخبرات العثمانية في المعرفة المنهجية يدلنا على تعريف ما الذي يندرج تحت صنف "العلم" في سياق العصر الحديث المبكر في المشرق، وبهذا فإنه إجابة ممكنة لتحدي دير Dear الذي قدمناه في مستهل هذه المقدمة: "تاريخ العلم هو تاريخ أي شيء؟".

إنني أركز على منتجي ومستهلكي المعرفة في دوائر النخبة ولكن أيضاً خارجها، وأقارب هذه المهمة بمناقشة مختلف فئات العثمانيين المشغولين في النشاط العلمي: عثمانيون يعيشون من انتماءات دينية وقومية مختلفة، عثمانيون يعيشون في مواقع جيوسياسية متنوعة، سواء في عاصمة الدولة أو في الولايات، وعثمانيون من مختلف الطبقات الاجتماعية، وإضافة إلى ذلك أبحث في النوع وأناقش وضع النساء بصفتهن راعيات للعلم والعلماء، وكذلك أساليبهن في التعلم، كما أقارب خبرات معرفية مختلفة: الصنف النظري الذي يكتسبه العلماء من القراءة والكتابة، والمعرفة المهنية المكتسبة من الخبرة والعمل.

إن بنية الكتاب تتبع المراحل المختلفة في العمليات غير الخطية التي سارت فيها المجتمعات العثمانية المختلفة لإنتاج وتسويغ ونقل وتحويل واستخدام وإدارة المعرفة في سبيل غايات مختلفة، ودور الدولة في النشاط العلمي والتقني، وضمن كل فصل يتعلق بفكرة رئيسة فإن الرواية تلاحظ بدقة التغيرات على طول الخطوط الزمنية، وكذلك فكرت بالتعديلات الدقيقة وأيضاً بلحظات الانقطاع في الخبرات العلمية، إلى جانب الاستمرارية في مثل هذه الخبرات على طول القرون العثمانية.

وقد قدم الفصل الأول مصادر مختلفة للمعرفة غذت العثمانيين على مر السنين، وآليات الإجازة، وهو يسير لتقسيم مجالات المعرفة تبعاً للمعايير المعرفية العثمانية للنظرية والتطبيق، الدين والثقافة، مع تصنيف الفئات وشرح معانيها، ويضع الفصل الخبرات العلمية العثمانية في مركز المحور العلمي الأوراسي والمكون من العالم الإسلامي والعالم التركي المغولي والعالم

البيزنطي والعالم المتوسطي وغرب أوروبا، وهدفي هو الاستدلال على أن العثمانيين استوعبوا تراثاً متعدداً ومتنوعاً من مصادر جيوثقافية مختلفة.

والفصلان الثاني والثالث يحللان مختلف الشخصيات المشغولة في عمليات إبداع المعرفة ونشرها بعد ذلك: هوياتها الاجتماعية والجغرافية والدينية والمهنية والجنسية، الفصل الثاني يعدد مؤسسات التعليم وعلم أصول التدريس والمجموعات الحرفية المشغولة في مختلف الكيانات المعرفية، ويضع الفصل الثالث عمال الوساطة الذين كانوا حملة المعرفة من البشر على امتداد الزمان والمكان، ويشرح كيف تمت عمليات الانتقال في السياق العثماني.

أما الفصل الرابع والأخير فإنه يربط النشاط العلمي والدولة ببحث الصلة الشخصية للرعاية ومشاريع البنية الأساسية التي كانت الدولة تتحكم بها دائماً، والقضايا الرئيسة في هذا الفصل هي بنية السلطة، والطبيعة المركبة للعلاقات الرسمية وغير الرسمية، وطرق تمويل الخبرات العلمية العثمانية.

وتبلغ المناقشة ذروتها بالسؤال: "ماذا كان العلم العثماني؟"، ومع الدفعة القوية التي اكتسبتها حملة كتابة تاريخ عالمي للعلم، فإن هذا الكتاب يعين على ملاحظة السمات الفارقة للخبرة العلمية العثمانية، وإن سيرة اثنين بارزين من العلماء العثمانيين تصلح برنامجاً لاستخلاص أنماط الخبرة العلمية التي كانت فريدة في المشهد العثماني، وفي نفس الوقت تستدعي المرتبطين والروابط بالعلوم الإسلامية وغير الإسلامية الأخرى، إن التصنيفات الثنائية لمدرسة "الغرب والآخرين" بصيغ "غرب" و"شرق" أو "محلي" و"عالمي" لا تساعد في شرح الوضع العثماني.

إن الرواية القادمة تعتمد على أدلة قائمة أساساً على وثائق المحفوظات، والدراسات العلمية، والأدبيات المختلفة، وهذا النوع من الأدلة هو نتاج الدول والنخب التي تسعى لاستدامة أوضاعها، وبذلك فإن الشخصيات وأعمالها ليست نموذجية لممارسات شائعة عند غير النخب، وبكلمات أخرى، فإن هذه المصادر ليست ملائمة بسهولة لإعادة بناء الخبرة العلمية العثمانية من القاعدة، وهو هدف

هذا الكتاب، ومع ذلك فإن هذه المصادر تبين "العقلية العثمانية" لو أردنا استعارة تعبير روبرت دانكوف Robert Dankoff من دراسته التي استغرقت العمر لأوليا جلبي (حوالي 1611-1682)، وهو الرحالة العثماني الشهير في القرن السابع عشر[43]، "العقلية العثمانية" تستخدم هنا بمعنى المصطلح الفرنسي mentalités الذي يتضمن العقليات والمواقف الاجتماعية في نقطة اتصال الفردي والجماعي[44].

إن المصادر تعرض أنماطاً سائدة من المفاهيم والمواقف في المجتمع العثماني، بما فيه عالم العلم والتقنية، وبذلك فرغم أن الشخصيات البارزة في هذه المصادر عادة ما تكون أفراداً أفذاذاً، فإنهم كانوا عثمانيين نموذجيين في زمنهم، وهم يزودوننا بمشهد عن العقل العثماني من الداخل.

إن هناك ثلاثة مواضيع متشابكة تمر في الكتاب: الحركة وحراك البشر، والهويات المركبة، وعبور الحدود.

كان الناس يجعلون المعرفة قابلة للحركة عندما يرسلون وينشرون وينقلون ويحولون ويتجاهلون وينسون ويترجمون ويمسحون ويضيفون ويحرفون ويصححون المعرفة، إن المعرفة دائمة التغير، ويجب أن "تصحح" لتصبح ملائمة محلياً، وبهذا تنجح في جسر الفراغات في الزمن والمسافة واللغة[45]، وهذه الظاهرة المدهشة وجدت باثنين من الأوجه المتداخلة من النشاط العلمي: ممارسة أشكال متعددة من التبادل الثقافي ووجود أشخاص متعددين يقومون بدور عوامل للتبادل.

وكانت المعرفة ترسل بترجمة ونسخ ونشر النصوص، أو حتى بالاقتباس، ومثل هذه الممارسات أوجدت مركزاً ضخماً للتفاعل والتبادل وساهمت في تشكيل دائرة عالمية كانت على صلة وثيقة بالمجتمع الإسلامي العالمي الأوسع في الوقت الذي كانت فيه راسخة في الهويات المحلية[46].

إن الأشخاص الذين كانوا عوامل فاعلة في هذه العملية في حياتهم الاعتيادية عملوا بصفتهم روابط وصل بين الشبكات العلمية، وأحياناً بطريقة غير

مقصودة، وهناك أسباب وعلل كثيرة، وظروف حولت جماعات مختلفة إلى الهجنة الواقعية حيث أصبح بإمكانها أن تكون وسيطة وتضعف التوجه نحو نقاء الفئات، وقد أظهر ستيفين إبشتاين Steven Epstein في كتابه فقدان النقاء Purity Lost كيف أصبحت جزر شرق المتوسط في نهاية العصور الوسطى مواقع للتبادل الثقافي الذي أصبح إطاراً للهويات الذاتية في مجتمعات متعددة الثقافات[47]، وإضافة للجيوب الجغرافية مثل الجزر، والمهارات اللغوية، والقرابات القومية والدينية، والظروف السياسية الفريدة، وكلها كانت موجودة في الحالة العثمانية، سمحت بل استدعت الصلات المختلطة.

إن الهجنة سارت جنباً إلى جنب مع موضوع قريب يتعلق بعبور الحدود، وهناك عمليتان متناقضتان يمكن تمييزهما داخل النظام العلمي العثماني: إقامة الحدود وتمييز الفئات من جهة، وعبور نفس هذه الحدود، من جهة أخرى، فهناك عدة أنواع من الحدود فصلت بين الثقافات العلمية قبل الحديثة وميزت بين الفروع والمناهج، وفي نفس الوقت فإن هذه الحدود كانت تُزال مؤقتاً وتصبح مرنة، أو على الأقل تعدل للسماح بقبول نوع غريب عنها من المعرفة العلمية، وكانت النتيجة هي حركة الناس وأدواتهم وأفكارهم بين الحضارات والدول: وعندما كانت الحركة مقيدة (ومثل ذلك كان يحدث على جانبي الحدود) كانت هذه المحاولات تثبت فشلها في معظم الحالات، فلم يكن هناك طريقة حقيقية لمنع تسرب المعرفة من جانب واستيعابها في الجانب الآخر.

إن المجالات الثقافية ليست حصرية، والتأريخ الحديث أهمل هذه الحقيقة سنوات عديدة، ولكن هذا يتغير مع موجة من العلماء الذين يظهرون الصلات الأوروبية بعوالم المسلمين في أواخر العصور الوسطى، والعصر الحديث المبكر، والمواضيع تتفاوت: بعضها يتعلق بالجغرافيا والرؤى العالمية[48]، وأخرى تتعلق بالصلات الثقافية التجارية في شرق المتوسط[49]، والوضع الثقافي في عصر النهضة الأوروبية[50]، أو المنافسة التقنية العسكرية[51]، ولكن هناك فكرة متكررة هي نفسها: الحضارات في أوروبا وآسيا عبرت إلى بعضها البعض

في شرق المتوسط وآسيا الوسطى لمدة قرون، فلم يكن هناك ستار حديدي بين الشرق والغرب.

درس عثماني عن الابتكار

هناك فرضية تتخلل صفحات هذا الكتاب وهي أن التفوق والتجديد العلمي ليسا بالضرورة مطابقين "للاختراع" كما نفهمه اليوم، أي الإبداع الريادي الذي يمنح براءة، إن المجتمع الحديث أوجد مفهوم "الملكية الفكرية" تبعاً لذلك، والآليات القانونية لحمايتها، ولكن العثمانيين اعتمدوا على قوى خارجية فيما يتعلق بالعلوم، مع بقائهم مستقلين تماماً في عملية الإنتاج، وإن مصطلح "المنتجات غير المحمية" الذي يشير إلى منتجات تشبه في أدائها العلامات المسجلة، مفيد جداً لوصف الاهتمام العثماني بالعلوم (وألفاظ مثل "الاستعارة" أو "التقليد" تترك جانباً لكونها أقل إفادة هنا).

إن الحالة العثمانية تأتينا بالدرس التالي: أن التجديد والإبداع في العلم يظهر بطرق كثيرة، وهذا التعبير أبعد من إلغاء التعريف الحديث والغربي للتجديد في مقابل التقليد، حيث أنه تعريف مبسط واستقطابي، وحتى المطالبة بنظرة أدق للخبرة العلمية العثمانية أمر تبسيطي جداً، حيث أنه يتجاهل القوى الضخمة (سواء الاجتماعية أو المالية أو السياسية أو الدينية أو غيرها) التي أعادت تكوين هذا التصادم ورعته، ولجعل الأمور أكثر تعقيداً فإن التضارب المفترض بين القديم والجديد ليس جديداً على الإطلاق، فالعثمانيون أنفسهم استخدموه أيضاً، وقبل خمسين عاماً ناقش برنارد لويس Bernard Lewis المراقبين العثمانيين في فجر العصر الحديث الذين استعملوا الكلمات المتناقضة "قديم" و"جديد" لنقد ما رأوه حقائق معاصرة محبطة[52].

من الشائع ابتداء النقاش فيما يتعلق بالابتكارات الإسلامية، أو افتقادها، بالإشارة إلى مفهوم إسلامي هو "البدعة" (التجديد، أو بشكل أدق، الاعتقاد أو العمل غير المسبوق في زمن النبي محمد [صلى الله عليه وآله وسلم])، إن

"البدعة" مقابل "السنة"، أي طريقة حياة [النبي] محمد [صلى الله عليه وآله وسلم]، وهي نموذج يتطلب التأسي، وهناك فكرة شائعة تضع عالم الإسلام مغلقاً في مواجهة الغرب، حيث يرفض عمداً أي تجديد أو إبداع نتيجة الرغبة بالحفاظ على التقاليد المحافظة المستندة إلى النصوص، وبهذه الروح يقتبس دائماً حديثاً [شريفاً] بهذا الخصوص: "إن شر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار"، وهو تصريح ديني عقائدي كان دائماً يمارس في الحياة اليومية وأمكن للهيئات المحافظة استخدامها ذريعة لرفض القهوة والطباعة والساعات والهواتف واقتراع المرأة.

ولكن مثل هذا الرفض لم يكن ينجح دائماً، وفي الواقع كان الإجماع في المجتمعات الإسلامية فيما يتعلق بما هو تجديد محظور أو خطير (بدعة سيئة أو بدعة مذمومة) وما هو التجديد المرغوب والذي يستحق التبني (بدعة حسنة أو بدعة محمودة) يتغير من وقت لآخر، وبدعة اليوم كانت تتحول عادة إلى سنة الغد[53]، والمسلمون على امتداد القرون طوروا أدباً واسعاً يبحث في أنواع مختلفة من التجديد، وهي محاولة للتمييز بين الأنواع المختلفة للتجديد بواسطة معايير معقدة، وكان الهدف من ذلك تفعيل مقاربة متحركة ومرنة يمكنها الاستجابة للحاجات المتغيرة للمجتمع[54].

إن النموذج العثماني المبسوط في الصفحات القادمة يبين كيف أن مجتمعاً مسلماً تعامل مع مسألة التجديد على مستوى المعتقدات النظرية وممارسات الحياة اليومية، إن الموقف العثماني يتضمن أوجهاً يمكننا أن نصنفها قبولاً ومقاومة في نفس الوقت، وقد كتب أوجير جيسلين دي بوسبك Ogier Ghislain de Busbecq، سفير إمبراطورية الهابسبورغ إلى البلاط العثماني في منتصف القرن السادس عشر، أنه ليس هناك أمة أخرى أعظم رغبة من العثمانيين لتبني الاختراعات العملية لسد احتياجاتها، وفي نفس الوقت فإن مواطنيها كانوا مليئين بالخرافات وكان من المستحيل إقناعهم بقبول الابتكارات التي كانوا يعدونها ضارة بمبادئ إيمانهم أو بسلطة قادتهم الدينيين[55].

ربما علينا توسيع وصف دي بوسبك لنلمح إلى حالة "ليس فقط/ بل أيضاً"، بما يناقض ثنائية "إما/ أو"، أو ربما التصنيفات الثنائية الحديثة والغربية التي لم تشغل العثمانيين كثيراً (ما لم يكن النقاش على قضايا نظرية)، إن خطاب "البدعة" ضيق جداً لتقويم الابتكار عموماً، لاسيما في الحالة العثمانية*، فالعقول الصناعية والخلاقة والإنتاج النشط يمكن أن يظهر في الترجمات والتعديلات والتحسينات، وهذه كلها مظاهر حيوية أيضاً للنشاط المتواصل.

ومن الناحية المنهجية، لقد اتبعت نموذج كيث كراوس Keith Krause لانتشار العلم مع تعديله، وبالبناء على بحثه عن التقنية العسكرية الغربية، صاغ كراوس العملية التالية: التجديدات في العلم والتقنية ونشرها، تشبه الأمواج، حيث تبدأ الموجة في فترة من التغيرات الكثيفة والسريعة، وفي المرحلة الثانية تنتشر الموجة أكثر نحو حملة يتبنون تلك المعرفة ويعدلونها بما يلائم احتياجاتهم الخاصة، وبعد ذلك تنتقل المعرفة المعدلة إلى فاعلين في الدرجة الثالثة وهم الذين ينتجون منتجات مقلدة دون الادعاء بالتجديد أو التغيير، ويتضمن الصف الأخير مستهلكي المنتجات المستوردة والنهائية، ومثل الأمواج، فإن قوة المعرفة تبدأ فعالة وتخفت باتجاه النهاية، كما أن العملية دائرية وتحدث مرة تلو الأخرى[56].

وقد صاغ كراوس هذا النموذج لشرح أنماط نقل المعرفة والإنتاج والتجارة للأغراض العسكرية، وهذا النموذج يؤكد أن النشاط العلمي ونقل المعرفة عمليات معقدة تتضمن مستويات مختلفة من العمل والإبداع، إن نظرية كراوس ذات الصفوف الثلاثة عن التقنية العسكرية انتقدت لأنها تبدو بشكل مشبوه قائمة بدلاً من فكرة العالمين "الأول" و"الثالث"[57]، وليس لدي النية لترديد الهرمية

(*) هذا درس هام لمن يحاولون اختزال المشهد العلمي في العهد العثماني بأفكار مبسطة عن الرفض والعزلة.

التبسيطية لعوالم يفترض أنها متجانسة، وبدلاً من ذلك فإني أشير إلى نموذج كراوس في سبيل تسليط الأضواء على أن أي مجتمع يدعم طرقاً مختلفة من النشاط العلمي والتقني، وفي الواقع فإنه يوجد القليل جداً من الحائزين على جائزة نوبل والمخترعين الأذكياء، ولكن المستهلكين النهائيين كثيرون جداً وهم شركاء مهمون في دائرة النشاط العلمي، ونموذج كراوس يساعدنا في تقويم مجموع النشاط العلمي العثماني ووضعه مع الموجة العلمية المناسبة، فالعثمانيون لم يخترعوا الكثير من الأشياء ولم يحدثوا تغييرات ثورية في العلم والتقنية، كما لم يبرزوا في عمل تحسينات معينة لأفكار وتقنيات موجودة، ومع ذلك ما أن يدركوا نفع وفعالية مهارة، أو صحة ودقة فكرة ما، فإن لديهم من المرونة لاستيعاب هذه التقنيات والمعرفة والقيام بإنتاج محلي.

ومع ذلك فإن القدرة على تبني وتعديل العلم والتقنية لم تكن متساوية في كل حقول النشاط العلمي أو على امتداد القرون الستة من الوجود العثماني، لقد تلاشى الاكتفاء الذاتي العثماني في القرن التاسع عشر، واتجه العثمانيون في بعض الحالات -مثل سياسة التسلح- نحو استيراد المنتجات النهائية وخفضوا محاولاتهم لتوطين التقنية، والأسباب كانت ضعف المؤسسات المالية والصناعية بوضوح في زمن التغير السريع (أكثر من الافتقار إلى الخبرة والمواد)، ولكن بكل الأحوال قاد ذلك إلى انكشاف العثمانيين وفي النهاية اعتمادهم على الخارج[(58)].

هذا الكتاب يحتفي بالاجتهاد والاتساق والاستقلال في الفكر في التقنيات الكبيرة والصغيرة، فهناك الكثير من العلم والتقنية زيادة على التقنية الحديثة العالية، والكثير مما يمكن قوله لصالح نشر -وربما أيضاً تبسيط- العلم والتقنية الرائدة.

الفصل الأول

تحديد إطار "المعرفة" في الدولة العثمانية

كيف نظر العثمانيون إلى المعرفة؟ وما هي أنواع المعرفة التي ألِفوها؟ وما هي مصادر المعرفة التي عدوها مشروعة؟ هذه الأسئلة تذكر بمسائل معرفية تتعلق بمصادر وأنواع المعرفة البشرية، وإن عملية تعريف وتنظيم المعرفة نتج عنها تسلسل هرمي، وهي تتطلب إدخال واستبعاد، قبول وتوتر، بعض المجالات من المعرفة تمت المصادقة عليها، وأخرى رفضت أو همشت، وحتى التي تم قبولها يمكن أن يلحقها التوتر أو تدخل في منافسات لأجل الحصول على الاعتراف والمكانة بين الناس المهتمين بمجالات محددة من المعرفة بصفتها بنى نظرية وتطبيقاتها، وفي بعض الحالات فإن تصنيف ما يكوّن المعرفة لم يكن مجرد أمر يتعلق بالأهمية النسبية والنفعية بل أعمق من ذلك وهو التساؤل إلى أي مدى، مهما كان، يكون تعليم حقول معينة ذا جدوى ويمكن إدراجها في الوسط الثقافي العثماني، ولما كان هذا المناخ يتغير من وقت لآخر، كان على العثمانيين التفكير دائماً في هذه الأسئلة.

النسيج الأوراسي*: المصادر الثقافية المتعددة للمعرفة في الدولة العثمانية

لقد تفاعل العثمانيون مع تراث علمي متعدد عبروا دروبه زمنياً ومكانياً: ذلك الخاص بالعالم الإسلامي، والعالم التركي المغولي، والعالم البيزنطي، وعالم البحر المتوسط، وغرب أوروبا، وفيما سبق مال العلماء إلى فصل وعزل العثمانيين[1]، ولكن الحال لم يعد كذلك، فالدولة العثمانية صارت تُربط إما بالنهضة الأوروبية أو بالشرق الأقصى، ولكن في الواقع كانت الحالة هي: "ليس فقط/ بل أيضاً" في مقابل ثنائية "إما/ أو"**، وهذه الحالة الخاصة تضع العثمانيين في مركز نسيج غني ومعقد من العوالم المتنوعة على امتداد أوراسيا.

إن كل ثقافة تستند إلى التي سبقتها، ولم يكن العثمانيون استثناء، ولكن كَان هناك شيء فريد في الوضع العثماني: فقد كان العثمانيون انتقائيين بشكل خاص، إذ تفاعلوا مع تراث متعدد ومتباين من مصادر جيوثقافية مختلفة، وتفاوت هذا التراث ليس في مصادره فقط، بل في صفاته أيضاً، فبعضه كان مكتوباً، والآخر كان منقولاً شفهياً، بعضه كان واسع المعرفة وغيره فولكلورياً، ولم يُخف العثمانيون (أو لم ينجحوا في إخفاء) هذه الطبقات المتعددة، وقد خلطوا هذه التراث في كائن جديد ولم يكن ذلك بشكل سلس دائماً أو خال من التوترات.

إن دائرة البروج الصينية والبستنة الفارسية والمتوسطية أمثلة من الدمج وهضم تراث الآخرين الذي نتج عنه تراث علمي وثقافي عثماني فريد، كثير من العثمانيين كتبوا ومارسوا التنجيم والفلك، وعملوا إلى حد بعيد داخل المفهوم

(*) أي الأوروبي-الآسيوي.

(**) تقصد المؤلفة إن المشهد العثماني كان مفتوحاً على العوالم المحيطة ولا يتشكل وفق أوصاف ينفي بعضها البعض الآخر.

الإسلامي للتنجيم والفلك كما وضعه علماء وممارسون مسلمون لعدة أجيال قبل العهد العثماني، ومع ذلك فإن للعثمانيين تراث تنجيمي ضئيل مرتبط بالرؤى الكونية الوثنية في سهول آسيا.

كانت رءوس الحيوانات منحوتة على بوابة المدخل المبهر لمدرسة جوق السلجوقية في سيواس، والتي ظلت تعمل للعامة في العهد العثماني، وإن تصوير الحيوانات موضوع شائع في الفن المعماري السلجوقي الديني و"العلماني"، وإن مؤرخي الفن والعمارة في القرن العشرين بذلوا جهوداً جاهدة في تعريف الصور السلجوقية وتبيان أصولها وفك رموز معانيها، واليوم نحن نعرف بوجود عدة دلالات لهذه النماذج الحيوانية: رمزية تنجيمية، مؤشرات للسلطة، وإشارات للأساطير الكونية، وفي كثير من الأحيان فإن المؤثرات الأناضولية الأرمنية والجورجية ناطقة ومرئية بوضوح.

ومع ذلك ففي بنايات أخرى تلمح النقوش إلى مجموعة أخرى من المفاهيم والمعاني، وهي مقتبسة من الوثنية في آسيا الوسطى، وفي حالة مدارس سيواس ومساجد وأضرحة [مدينة] قيصري وأماكن أخرى في الأناضول السلجوقي تردد النقوش الحجرية صدى اندماج نماذج من التنجيم الصيني في المجموع الإسلامي السلجوقي في الغرب، حيث أن النقوش تشبه إلى حد مذهل صوراً من دائرة الحيوانات من دائرة البروج الصينية، وهناك أمثلة فريدة من التنانين بعضها يذكر بتصوير التنانين الصينية من عهد أسرة هان، وفي الواقع فإن الثقافة الصينية كانت جزءاً من الخليط الثقافي والعلمي المحتمل في الموطن الأصلي للقبائل التركية في سهول آسيا الوسطى والتي شقت طريقها شرقاً في القارة، وتبعاً لذلك فإن دليل وجود نظام التقويم الصيني الآسيوي في العالم الإسلامي حوالي سنة 1000م في الوقت الذي كانت فيه القبائل التركية من شرق ووسط آسيا تدخل مجال العالم الإسلامي، وفي فترة الغزو المغولي (الذي بدأ في الأناضول سنة 1240)، اتصل الفنانون والمثقفون والبيروقراطيون مرة أخرى بالثقافة الصينية، ومن الممكن أن هذه المرحلة نبهت أفكاراً ومفاهيم كانت كامنة

من الاحتكاكات الأبكر مع المعرفة والنماذج الصينية للعالم، ومع ذلك فإن الأداء الفني للصور على الأبنية السلجوقية اقتبس من مصادر من غرب آسيا، الذي كان في ذلك الوقت مركز أولئك الأتراك المسلمين(2)، وربما ليس من المصادفات أن مبنى سيواس ذا النسخة السلجوقية من دائرة البروج الصينية سمي مدرسة جوق التي تعني "كلية السماء".

إن احتمال وجود تعايش بين العلم الصيني والآفاق العلمية الإسلامية التركية يعود إلى زمن بعد الجدال الخاص بالحديث النبوي الشهير حيث قيل إن [النبيَ] محمداً [صلى الله عليه وآله وسلم] قال: "اطلبوا العلم ولو في الصين"، وهذا الحديث يستحق دراسة مستقلة حيث يظهر تاريخه صمود أفكار وتفضيلات رغم التعرض للهجوم لمدة قرون من نقاد بارزين، وإن مجرد بحث سطحي في المنتديات الإسلامية في الإعلام الجديد(3)، أو تصفح ما ينشر رسمياً للعلماء الجدد البارزين(4)، يبين أن هؤلاء الذين يرفضون هذا الحديث (وعادة ما يكونون مرتبطين بالدوائر السلفية، ولكن ليس دائماً)، يجدون أنفسهم يشيرون إليه مرة بعد أخرى، وهذه الآلية الجدلية تنشر وتقدم نفس الفكرة التي تحاول تلك النصوص دحضها.

إن النقاش المحيط بالقول "اطلبوا العلم ولو في الصين" يعود إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر، ولدوائر شرعية تتصف بالالتزام بالنص الحرفي، ويدور هذا النقاش حول نقطتين، الأولى هي هل إن الإجراءات المتطرفة في الحصولَ على المعرفة مطلوبة، والنقطة الثانية من النقد وهي التي تهمنا في موضوعنا، هي هل وضع الصين رمزاً أو مصدراً للمعرفة والحقيقة يجب أن يُقبل(5).

إن القيسراني (توفي سنة 1113)، وهو عالم حديث من الظاهرية، وكان جزءاً من "عملية مشروعة ضخمة" لجمع الأحاديث النبوية [الشريفة] عموماً وجمع أحاديث البخاري ومسلم خاصة(6)، ووفقاً للقيسراني فإن ذلك الحديث منكر(7)، واتبع العالم أبو الفرج ابن الجوزي (توفي سنة 1201) من بغداد،

نفس النهج، ففي "كتاب الموضوعات" هناك فصل مكرس للمعرفة يبدأ بقول " اطلبوا العلم ولو في الصين"، ويقدم ابن الجوزي أسانيد قليلة نقلت الحديث ويصرح بعدها بأن هذا الحديث ليس موثوقاً[8]، واستمر النقاش في القرون التالية وانتشر من العراق إلى شرق المتوسط إلى مناطق أخرى من المشرق، أما ابن تيمية (توفي سنة 1326)، الفقيه وعالم التوحيد الحنبلي النشيط الذي عاش في القاهرة ودمشق زمن المماليك، فقد قال إن هذه الكلمات ليست كلمات النبي [صلى الله عليه وآله وسلم][9].

ولم يصل المشاركون في النقاش إلى مقاربة مجمع عليها، فالعالم الشهير جلال الدين السيوطي (توفي سنة 1505)، صادق على هذا الحديث مع الاعتراف بوجود جدل حوله، وقد راجت نصوص السيوطي على امتداد المجال العثماني، ووجدت نسخ منها في المكتبات ومجموعات النخب بالإضافة إلى المساجد المحلية حيث يصل إليها جمهور أوسع[10]، لقد كان السيوطي موقراً بعض الشيء بين أقرانه الذين نسبوا إليه قدراً من القداسة[11]، وأورد الحديث في كتابات عدة، وفي كتابه "اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة" (مجاز مناسب لنص يناقش الأحاديث المختلقة)، يعود السيوطي إلى الاعتراضات على ذلك القول المحدد، وهو يذكر المصادر والمؤلفين ولكنه يلخص النقاش مع ذكر موقفه الشخصي، وهو أن هذا الحديث مقبول[12]، وكما ذكرنا سابقاً فإن الإجراءات المتبعة في علم الرد، وهنا فيما يتعلق بعلم الحديث، فعالة في نشر نفس الفكرة المنقوضة، وكما لاحظ برينكلي ميسيك Brinkley Messick في دراسته الإبداعية "دولة الخط " The Calligraphic State، فإن الكتابة سمحت بحفظ الذاكرة والحدث، ومن المفارقة أن الكتابة عما يعده المؤلف مزيفاً يحفظه من النسيان[13].

ولو نحينا جانباً النقاشات بين العلماء المسلمين، فإن بوابة المدرسة السلجوقية في سيواس واستمرار استعمال المبنى في ظل العثمانيين هو دليل على أن الصين ظلت مصدراً مقبولاً للمعرفة، على الأقل عند بعض المسلمين بصفتها

فكرة مجردة وحقيقة عملية أيضاً، وكان هذا جزءاً من ظاهرة ثقافية أوسع، أي شعور المسلمين في الغرب في نهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث بالانجذاب نحو الرؤى الصينية الخاصة بالعالم، وقد أوضح بيرسيس بيرلكامب Persis Berlekamp ذلك بشدة بالتركيز على مخطوطات عجائب الخلق المصورة من القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر[14].

إن الصلة بين العثمانيين والصينيين لم تتطور قط نحو التحول إلى إلهام علمي بارز، وزيادة على ذلك يبدو أن هذا المصدر المعرفي لم يدخل في التوجهات الثقافية السائدة (مثل الدور الذي اختص به العالم الجديد في الدولة العثمانية في القرن السادس عشر)[15].

فمن جانب ظل هناك اهتمام بالصين كما شهدت بذلك مجموعة موجودة من روايات الجغرافيا والرحلات المكرسة لهذه المنطقة في العصر الحديث المبكر، وتظهر النصوص أن العثمانيين عرفوا عن هذا المحيط من جوانب سياسية واجتماعية وثقافية، وبوجود مجتمعات صينية مسلمة، ولم يكن العثمانيون مراقبين غير آبهين بل عندهم القدرة على التفاعل مع المجالات الشعبية الصينية بواسطة المعرفة والذاكرة الجماعية للرحالة والتجار العثمانيين، ومن الواضح أن الصينيين لم يكونوا مجرد طرفة محصورة في النخبة العثمانية.

ومن جهة أخرى تحددت المعرفة العثمانية بالصين بالمفاهيم الذاتية عن الدولة، وقد صورت الصين بصفتها نموذجاً للإمبراطورية العالمية: كانت مزدهرة بسبب مجتمعها الملتزم بالقانون وتمددها الإقليمي بحروب عادلة، وأدى نشر العدالة إلى انتشار الثراء، وكان شعور العثمانيين بالصين يتفاوت باستمرار تبعاً لإعادة تكوين أنفسهم سلطة عالمية[16].

إن تقويم بيرلكامب لـ"تانسوقنامه"، وهو النسخة الإيلخانية الشهيرة والمصورة للطب الصيني والتي كتبت بالفارسية (وترتبط بالوزير الإيلخاني الكبير وراعي العلوم والآداب رشيد الدين)، يمكن أن ينطبق هنا أيضاً على السياق العثماني، فالدليل يشهد على اتساع الاطلاع العثماني على الثقافة والعلم

الصينيين أثناء العصر الحديث المبكر ولكن أيضاً على حدود عمقه[17].

وتزودنا ثقافة البستنة بمثل آخر من الاندماج وهضم التراث مع نتيجة نهائية هي ثقافة عثمانية وتراث علمي فريد، إن البستنة هي مركز مجالات مختلفة من المعرفة والممارسة: النقاش العلمي في الزراعة وعلم النبات، والثقافة المادية، وممارسة التسلية الاجتماعية، ووسائل كسب المعيشة، والمهنية.

هناك ثقافة بستنة متطورة ومنقحة تميز كثيراً من المجتمعات المسلمة، وقد زعم شرح لشعر عربي قديم أن القاعدة هي أن العرب المسلمين كانوا غير آبهين بالطبيعة[18]، رغم وجود أدلة أخرى من الأدب وعلم الكلام والتصوف بالإضافة إلى الآثار، تشير إلى وعي ضخم بالطبيعة (المياه والنبات والحيوانات والتضاريس)، ويعتقد العثمانيون أن الحدائق تصور حب الطبيعة وهي دليل على وجود الله وحضوره في العالم الذي خلقه، وكان ينظر إلى الطبيعة بصفتها هدية للكائنات البشرية، كما كانت تدرَك بصفتها مكاناً يمارس فيه الإنسان رغبته بالتحكم بالطبيعة ووضعها خارج حدود الطقس والبنية الطبيعية، ففي الحدائق يمكن للإنسان أن يصنع عالماً جديداً بنفسه[19]، وإضافة لهذه الأسباب الخاصة القائمة على المفاهيم الدينية والثقافية المحلية والتي تشجع على البستنة، فهناك ظاهرة عالمية للبستنة بصفتها تعبيراً جمالياً وميلاً نحو الجمال والرغبة في الحصول عليه.

إن البستنة ضرورة أيضاً، حيث أدت إلى اكتساب هذا الحقل من المعرفة إضافة عملية إلى جانب تراث الكتابة على مستوى رفيع، لقد كان لدى المجتمعات الإسلامية تراث منذ العصور الوسطى للكتابة النظرية بعمق عن الزراعة والنبات والبستنة والجغرافيا، وكانت تدرس صفات النباتات والحيوانات، وتدون أصولها الجغرافية، وتعلم استعمالاتها المختلفة في الطعام والزينة والتجميل والصناعة والعلاج، وكانت هذه مجالات عملية أيضاً، كما أجريت التجارب لاستنبات سلالات جديدة، ودراسة مواصفاتها، وكانت المعرفة المكتسبة ترضي حاجات مهندسي الزراعة، ورعاة العلم، والتجار،

وبدورها أيضاً أوجدت حاجات جديدة، وقد عرفنا عن تجارة نشطة (ومنافسة شديدة) في نباتات معينة، وأنواع مهجنة جديدة، وحيوانات غريبة، وبضائع أخرى من الطبيعة، وكانت النباتات والحيوانات تشبع حاجات عملية وعاطفية: فقد ساعدت على إثارة الإعجاب، وإمتاع دوافع الجمع لدى مالكيها، وإثراء أطباقهم، وإشباع فضولهم العلمي[20].

وفي قاموس مفهرس عن القرن السابع عشر يظهر أن التراث الإسلامي في الكتابة العلمية عن الزراعة والبستنة استمر في العهد العثماني (رغم أنه كان بعيداً عن كونه مجال اهتمام واسع)، وإن هوية المعجمي كاتب جلبي (1609-1657)، وهو مسئول عثماني باحث في العلم، تشهد بوضع البيروقراطية وسياسة الدولة، وأن دراسة الطبيعة والطب والنبات "لم تنشأ من عقول متحررة، بل من اهتمامات وأهواء العقل والجسد معاً" كما كتب هارولد كوك Harold J. Cook فيما يخص دراسة الطبيعة والطب في سياق التجارة الهولندية البحرية في العصر الحديث المبكر[21]، لقد كتب كوك عن تجار العصر الذهبي الهولندي ولكن حجته يمكن أن تسحب أيضاً على البيروقراطيين العثمانيين الذين أرادوا أن يعرفوا ويدرسوا عالمهم بسبب موقعهم في جهاز دولة جعلت منهم مطلعين على هذا العالم.

لقد جمع كاتب جلبي موسوعة مفهرسة واسعة تضم ليس أقل من 15 ألف عنوان و 10 آلاف مؤلف، وهي معلومات جمعت على مدى عشرين عاماً[22]، وقد عرّف "علم الفلاحة" بأنه كيان من المعرفة يبحث في زراعة النباتات من البذر إلى النضج الكامل، وذكر أربع رسائل مختلفة، عن البستنة، كتبت بالعربية والتركية العثمانية في هذه الفترة، ولاحظ أيضاً أن هذه المعرفة ضرورية للبشر، فالإنسان عليه أن يحسن التربة، ويرويها، ويحميها من الفساد، ويحافظ عليها دافئة عندما يداهمها الصقيع، والجهود المطلوبة لذلك كبيرة، والتفاوت من منطقة إلى أخرى ضخم، ولكن الفائدة على شكل حبوب وفواكه كبيرة[23].

إن محفوظات الأرشيف والكتابات التاريخية تسجل بعضاً من ممارسات

الري المعقدة والمتطورة التي جعلت من الممكن نقل الماء لمسافة كيلومترات وتعظيم الانتفاع من كميات قليلة من الماء، ومثل هذه التقنيات تتضمن السدود وقنوات الري وقنوات الجر والآبار والأدوات والتحكم بالسيول وأنظمة أخرى (ومع ذلك فرغم هذه المعرفة في مساحات واسعة من الدولة كان محصول الأرض ليس كبيراً)[24].

إن الزراعة والاهتمام العام بالنباتات ربط كذلك اهتمام العثمانيين بعلم النبات، بالطب، وكانت القاعدة أن حدائق السلطان العثماني (خلافاً لتلك التي في أوروبا)، لم يكن الهدف منها هو إثراء أطباق المالك أو منح مساعدة طبية، كما لم يكن لحدائق المستشفيات حسب ما سجل عنها أهداف صيدلية (خلاف حدائق مستشفيات أوروبا وحدائق الأديرة والتي كانت طبية إلى حد ما على الأقل)، وفي نفس الوقت لدينا عدد من الرسائل في علم النبات من العهد العثماني خاصة عن الأدوية (materia medica)، وكانت الأعمال العثمانية المتعلقة بعلم النبات تتضمن أوصاف النباتات، وطرق حصادها، ومناقشة استعمالاتها، ودليلاً لاستخلاص مكوناتها الفعالة[25]، والمناقشة لم تكن تعني المعرفة النظرية وحدها بل تضمنت التطرق إلى التجارة في موضوع الحديث، وفي الواقع فإن السوق المصري في اسطنبول كان يعرض واردات وصادرات من المواد النباتية والمعدنية الدوائية، بما فيها المواد المخدرة[26]، وكانت التوابل تباع آنذاك كما تباع إلى هذا اليوم، وكان التمييز بين المواد المخصصة للأطباق وتلك المخصصة للصيدلة مبهماً أحياناً[27].

إن وفرة الحدائق من مختلف الأنواع والأحجام على امتداد الدولة العثمانية مثير للإعجاب، وكما يتوقع كانت الأكثر روعة هي حدائق السلطان وذلك رغم أن كثيراً من الحدائق الرسمية وغير الرسمية مفتوحة للعامة، وفي الواقع كانت أكثر "الرئات الخضراء" أهمية في المدينة العثمانية هي المقابر، وكذلك أحاطت الحدائق بمستشفيات المدينة وساهمت في العلاج[28].

أوليا جلبي، الرحالة العثماني الذي لم يتعب، عدّد الحدائق والمتنزهات

الرائعة على امتداد اسطنبول، وقد كرس الجزء الافتتاحي من كتابه ذي الأجزاء العشرة الذي يصف رحلاته في الدولة في ذلك الزمن، لإسطنبول، ومن وجهة نظره كانت المساحات الخضراء بقعاً مهمة جداً يجب أن تلاحظ في المشهد المدني، وهي تلي في الأهمية مباشرة المساجد وبقية المؤسسات العامة التي عدها جديرة بالملاحظة، ومن ثم ركزت كتابته على الحدائق، وإلى جانب ملاحظة مواقعها، فقد وصف بنيتها وبيّن أن هناك الكثير منها بحيث أنه استطاع ذكر أهمها فقط[29].

كانت الحدائق في اسطنبول مغرية بحيث أن طبيباً على الأقل في العاصمة لوحظ وهو يترك مرضاه ليستريح في الحدائق الكثيرة على خليج القرن الذهبي، ولهذا السبب قام كبير أطباء السلطان (حكيم باشي) بالتخلص من هذا الطبيب، ولو صحت هذه القصة فإنها تنبئ بإغراء الحدائق، ولو كانت مجرد افتراء فإن سياقه يخبرنا بأن الحدائق يمكن أن تكون ذريعة مقبولة ومقنعة للتخلص من الطبيب[30].

وفي الحقيقة لقد استعملت الخضرة والماء لتزيين الفضاء المدني بالمناظر الطبيعية في كل أنحاء الدولة العثمانية وليس في العاصمة وحدها، وزيادة على ذلك زادت أهمية الحدائق مع تقدم القرن الثامن عشر، عندما زاد التوجه نحو إقامة حدائق خاصة للمنفعة العامة، وقد كان هذا التوجه جزءاً من تغير بعيد المدى في الوعي بوقت الفراغ ومفهوم المكان الخاص[31].

وفي الأماكن الخضراء المفتوحة، كان بإمكان الناس الاسترخاء جسدياً وشعورياً، وكان يمكن في هذه الأماكن العامة الحصول على الهدوء الذي يرتبط عادة بالعالم غير المادي، وكانت الحدائق العامة رائقة حيث يتحرر المرء نسبياً من قواعد السلوك العامة مقارنة ببقية الأماكن العامة، وقد أكد المجتمع العثماني على سلوك عام يميزه الانضباط الذاتي والبساطة (التي تقترب كثيراً من التقشف) والمحافظة الدينية والجدية والوقار، ورغم أن المتعة كانت هي القاعدة المقبولة عند الطبقات العليا على الأقل في المجتمع، فقد كان يتوقع من العثمانيين دائماً

أن يتصرفوا باعتزاز وعدم فقدان السيطرة على شهيتهم للطعام والشراب والتدخين، ولم يكن التفكير بالتمرد يتحقق في الحدائق العامة حيث كان الناس يستمتعون تحت أنظار العيون اليقظة للغرباء، وهنا أيضاً، وإلى جانب التحرر، كان يتوقع أن يكون سلوك الرجل المدني متحضراً ومهذباً*، ومع ذلك كان هناك قدر من الحرية، إذ كان من الممكن أن يرتاح ويلعب ويناقش وينشغل بالحب(32).

إن الراحة والاسترخاء اللذين يميزان الاستمتاع بالحدائق في المراكز المدنية العثمانية ربما كانا مرتبطين بالبنية والتصميم غير الرسميين بصفتها مواقع مفتوحة وغير متسقة، وهذه الحدائق كانت تختلف عن الحدائق الإسلامية الفارسية، والأندلسية التي كانت بدورها متأثرة بعناصر فارسية أيضاً وتعتمد على نموذج "الحدائق الأربعة" الجامد، وهو تقسيم واضح وإجباري للحديقة إلى أربعة أرباع حول بركة ونافورة موضوعة في الوسط.

وعموماً فإن العناصر الفارسية تكاثرت وكانت مشهورة في الهندسة المعمارية العثمانية لمدة طويلة، وحتى أواسط القرن السادس عشر، كان الفن العثماني مؤسساً على ما وصفته غولرو نجيب أوغلو Gülru Necipolu بـ"نكهة تيمورية عالمية" وقد عرفت هذه النكهة التي كانت شائعة عند السلالات التي ازدهرت بعد سلالة تيمور في وسط آسيا وكانت متأثرة ثقافياً بجماليات التيموريين: العثمانيون، الصفويون في فارس، والمغول في الهند، وفي وسط القرن السادس عشر فقط، قام العثمانيون بتكوين نكهتهم الفنية الفريدة والمستقلة(33)، ومع ذلك فعلى امتداد القرن الثامن عشر كان هناك عودة للمخزون الفارسي(34) الذي كان قد تغير بالطبع منذ نهاية العصور الوسطى.

ومع ذلك ففيما يتعلق بالحدائق فإن الطراز العثماني كان مختلفاً عن

(*) هذه المعلومة تناقض الصورة التي نشرها الإعلام والإشاعات عن العثماني بصفته رجلاً عسكرياً غليظاً.

القواعد المقررة في العالم الفارسي، لقد شارك العثمانيون بتراث فارسي عام مع العالم الإيراني، وشاركوا بتراث العالم القديم، البيزنطي، والمتوسطي، مع النهضة الإيطالية، وقد ترجم العثمانيون هذا التراث الذي شاركوه، بطرق أوجدت حدائق كانت "عثمانية"، أي حدائق كانت نتاجاً طبيعياً واجتماعياً لثقافتهم[35].

مثل هذا الأخذ والعطاء بين العثمانيين وبقية الثقافات يوضح أن العثمانيين كانوا واعين ومهتمين بعوالم علمية مختلفة من حولهم، ويشير عدد متزايد من الدراسات إلى إحساس العثمانيين الدقيق بالجغرافيا والحضارات من حولهم منذ القرن السادس عشر وما تلاه، ومنذ كورنيل فليشر Cornell Fleischer[36]، ربط العلماء بين هذه الظاهرة ومشروع عثماني مستقل، يحمل شكلاً من السيادة الإمبراطورية ذات الطموح العالمي[37]، ويبدو أن التلاقي العلمي واستبطان تراث علمي متعدد كان جزءاً من وضع العثمانيين بصفتهم امبراطورية وكيف تصورت السلالة الحاكمة ارتباطها بالعالم.

مصطلح "العلم" عند العثمانيين: المفهوم ونظرية المعرفة

كان مصطلح "العلم" يستخدم عند العثمانيين للإشارة إلى المعرفة (أو الحكمة) والعلوم، ويتضمن عالماً غنياً بالمعاني والأفكار والآفاق، وبهذا يجسد تركيب مفهوم المعرفة في المجتمع العثماني، وهو لا علاقة له "بالعلم" في عالمنا المعاصر، ولكن مثله فإن كلمة "علم" كانت تشير عند العثمانيين إلى الانشغال المقصود والمنظم بالمعرفة، ومن ثم فهذا مفتاح لسبر غور وتعيين تصورات وحدود وأهداف علمهم.

إن كلمة "علم" جاءت من اللغة العربية، وقد كرس فرانز روزنتال Franz Rosenthal (1914-2003) عمله الشهير عن مفهوم العلم في المجتمعات العربية الإسلامية في العصور الوسطى، لدرجاته المختلفة، من اللغوية إلى الثقافية، وميز بين المعرفة بصفتها مفهوماً مجرداً وواقعاً ملموساً، ولاحظ

روزنتال أن وجود صيغة جمع "للعلم"، أي "علوم"، يثبت لغوياً أن مفهوم المعرفة يظهر بأشكال مختلفة، وحلل أصنافاً متعددة من المعرفة -مثل الكشف الصوفي، والتفكير الفلسفي، والتعليم- بصفتها عاملاً مرشداً في السلوك الاجتماعي (الآداب)[38]، وأُكمل عمل روزنتال على يد ديمتري غوتاس Dimitri Gutas (الذي عُين كذلك في مكان روزنتال في جامعة ييل)، وقد وضح غوتاس إلى أي مدى كان المصطلح مبهماً: فهو يملك امتداداً واسعاً من المعاني والاستعمالات المختلفة في اللغة العربية في فترات مختلفة وضمن نصوص متعددة[39].

إن تعقد مفهوم "العلم" أثناء العهد العثماني يظهر، على سبيل المثال، في قاموس فرانز دي ميسيجين مينينسكي Franz de Mesgnien Meninski (1623-1698)، وهو مستشرق من إمبراطورية الهابسبورغ ودبلوماسي بولندي[40]، وقد ولد في منطقة اللورين، وتلقى تعليمه في روما، ثم التحق بعد ذلك بوفد السفير البولندي إلى اسطنبول، حيث درس اللغة التركية العثمانية، وبدأ بالخدمة مترجماً في السفارة البولندية في إسطنبول ثم عُين في النهاية سفيراً، وللاعتراف بخدماته مُنح الجنسية البولندية فغيّر اسمه احتفاء بذلك إلى مينينسكي حيث أضاف اللاحقة: ski، ثم عاد إلى امبراطورية الهابسبورغ، وبعد سنوات قليلة، عُين مستشاراً للقيصر، وإلى جانب عمله الدبلوماسي استمر في عمله اللغوي، وبين 1680-1687 نشر أربعة أجزاء من موسوعة اللغات الشرقية، وألحقها في سنة 1687 بقاموس لاتيني-تركي-عربي-فارسي، وهذه المنشورات معاً كانت قاموساً ضخماً بأربع لغات: شرح لاتيني للمصطلحات التركية العثمانية والعربية والفارسية، وفي الواقع عكس قاموس مينينسكي عالم اللغة العثمانية عند الطبقات العليا في القرن السابع عشر[41].

ضمّن مينينسكي عدة حقول من المعرفة تحت مصطلح "علم"، وهذه التعريفات تظهر فهمه لما هي المعرفة، وكما هو متوقع من شخص مستنير في وسط أوروبا في فجر العصر الحديث، فإن وجهة نظره ومعارفه تأسست على

التعريفات التقليدية التي وصلت من العصور القديمة، فمصطلحات مثل "فن" art و"مهنة" profession (التي يجب أن تفهم بمعانيها اللاتينية وليس بالمعاني الإنجليزية الحديثة) تشير إلى المفهوم الإغريقي وهو أن بعض المعرفة قائمة على الفهم والفكر (episteme)، أما غيرها فقائمة على الإبداع والأداء والخبرة (techne)[42]، وهذه المفاهيم الإغريقية ظلت تؤثر في فهم المعرفة في أوروبا إلى العصر الحديث المبكر، وهو زمن مينينسكي، وحتى في القرن العشرين فإن ميشيل فوكو ومارتين هيدجر قدما نقاشات مبدعة فيما يخص المعرفة وطرق الحصول عليها وممارسة العلم على أساس إعادة تفسير هذه المصطلحات التقليدية[43].

لقد كان مفهوم مينينسكي عن الفن والمهنة من خارج العالم العثماني، رغم أن الأمثلة التي ضربها من العربية والفارسية والتركية العثمانية مرادفة "للعلم" عموماً و"للعلم" من أصناف محددة على صلة بالجو العقلي للعثمانيين في زمنه، وقد تطرق مينينسكي للمعرفة الإلهية، التي مصدرها أحياناً هو النبوة (وربطها بمصطلحي علم إلهي وعلم خدا)، إلى جانب المعرفة الرياضية والشعرية، وذكر علم التوحيد الإسلامي (علم الكلام)، إلى جانب معرفة السحر (علم السحر)، وبهذا فإن مينينسكي أوضح أن العثمانيين ربطوا المعرفة من عدة أصناف، من جملة من المصادر، ولأهداف متنوعة[44].

ما هي خطوات المعرفة التي تجعل الحقول والأفكار مؤهلة لتلبية متطلبات العلم؟ وبكلمات أخرى: كيف كان العثمانيون يعرفون (أو يفكرون أو يشعرون) أن شيئاً مما يعلمونه كان حقيقة في الواقع؟ [أي ما هي مصادر المعرفة عند العثمانيين؟]، إننا لا نقبل كل شيء نقرأه أو نسمعه بصفته حقيقة، ونستقبل قصاصات المعلومات بدرجات مختلفة من اليقين تبعاً للمصادر ولطرق النقل، وسنلتفت الآن إلى المصادر المتنوعة من المعرفة المشروعة في عالم العثمانيين:

1 - **الوحي الإلهي** يجعل الله [سبحانه وتعالى] مصدراً لكل معارف البشر،

فالله هو الذي خلق كل المعارف وسمح للإنسان أن يكتسبها، وفوق ذلك فإن المفهوم الشائع كان هو أن قدرة الإنسان الكامنة على فهم ومعالجة المعلومات محدودة منذ البداية، ولهذا فحتى الأشياء التي سمح الله لنا بفهمها هي في الواقع أبعد من إدراكنا، وعلينا ألا نبحث فيما هو أبعد من استيعابنا[45]، إن مفهوم إحاطة الله بعلم كل شيء يعبر عنه باسم "العليم" وهو أحد "أسماء الله الحسنى"، وهذا المصطلح القرآني يشكل الأساس المتطور لفهم التوحيد الإسلامي لصفات الله، بما فيها "الرحمن" و"الشافي" وكثير غير ذلك، وهذه الصفات معرفة بتسع وتسعين صفة، بعضها استخدمها القرآن [الكريم]، وهذه الأسماء معاً تتضمن مختلف أوجه ألوهية الله[46].

إن توضيح هذا المفهوم كان جواباً على آراء مختلفة تناقش إرادة الله في التحكم بفعل الإنسان وحدودها، ولدينا موقف مركزي ضمن ذلك وهو موقف المعتزلة، وهي مدرسة توحيد من القرون الوسطى، وقد أثرت في التفكير الإسلامي لمدة قرون، ونصرت عقيدة خلق القرآن، وتصر على الطبيعة الأزلية لله في مواجهة الادعاء الشائع الذي يرفع القرآن [الكريم] إلى درجة عدم الحدوث (كالله [سبحانه وتعالى]) وأن أصله هو اللوح المحفوظ، وكذلك أكد المعتزلة على فكرة حتمية العدل الإلهي: أن الله لا يريد ولا يفعل سوى الحسن، وبهذا حددوا نطاق الأفعال الإلهية، وهذه النقاشات لم تحل كلياً، وبينما اختفت المدرسة الاعتزالية رسمياً، فإن أفكارها استمرت على أيدي جماعات إسلامية أخرى، وأثناء القرن العشرين كانت هذه الحركة مركز نقاش ثقافي مجدداً في مصر[47].

2 - **الشخصيات النموذجية** التي كان بعضها أسطورياً وليس له حقيقة تاريخية، كانت مصدراً آخر للمعرفة، وقد ذكر المجتمع العثماني أسماء آبائه المؤسسين في مواقع معرفية مختلفة، ولتحقيق أكثر من معرفة من هو الطبيب الأول، والفلكي الأول، أو صانع الأحذية الأول، كانت هذه أيضاً هي الطريقة التي ربطت بين مجال معرفي أو مهنة في المجتمع الإسلامي بشخصية نموذجية

من الماضي البعيد، وهذه الطريقة المشروعة تشبه سلسلة الرواة (الإسناد) التي تفتتح كل حديث [شريف]*.

3 - **العقل والمنطق** يقدم مصدراً إضافياً هاماً للمعرفة، بما فيها جوانب من الدين، وبهذا فعلى سبيل المثال فإن واحداً من مصادر الشريعة الإسلامية اشتقاق الاستنتاجات من القرآن [الكريم] والحديث [الشريف] بطريق القياس، ومع ذلك فإن ما يمكن إدراكه من نصوص معينة محدود، وهذا الإجراء مرتبته ثالثة** في الأهمية من بين أربعة، وزيادة على ذلك فإن مفاهيم دينية معينة يمكنها أن تقيد استعمال المنطق بصفته مصدر معرفة***.

(*) المؤلفة تذكر أن الشخصيات النموذجية كان بعضها أسطورياً ولم يكن وجودها مبنياً على حقيقة تاريخية مسندة، في الوقت الذي يكون فيه الهدف الأول لسلسلة الإسناد هو التحقق من صدور النص من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولهذا لا أرى وجهاً لتشبيه الربط بين المهن أو الفنون بشخصيات مؤسسة، كربط الحديث الشريف عن طريق الإسناد، وحتى التاريخ في الرواية الإسلامية له سلسلة إسناد للتحقق من وقوع الحوادث، ومع أن شروط التاريخ أخف من شروط الحديث الشريف فإن سلسلة الإسناد تعني التحقق وهذا يختلف عن الروابط الأسطورية.

(**) الواقع أن القياس في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنة والإجماع.

(***) أعتقد أنه بعد الكوارث التي جرتها الحضارة الغربية على العالم بدعوى استعمال العقل دون قيود القيم فنتج عن ذلك مصائب حروب الإبادات والاستعمار والاسترقاق والعنصرية والنهب والأفيون والتلوث والتصحر ومشاكل البيئة العديدة ومشاكل التفكك الاجتماعي والتدهور الأخلاقي حتى أصبحت الأرض مقصورة على نخبة من المرفهين على حساب الغالبية العظمى من البشر المعدمين، فإن على الغربيين ألا يبالغوا في وجوب التفكير الحر بلا قيود لاسيما مع ادعائهم أنهم حضارة التعلم من الأخطاء وتصحيحها ذاتياً وقد ثبتت مضار هذا التفكير وإذا كان معظمها قد أصاب غير النخبة البيضاء فإن عليها ألا تستهين بامتداد الحريق إليها من حولها وهو ما تعاني منه هذه المجتمعات في دواخلها حالياً وعلى مستوى الكوكب الذي تعيش عليه مما يوجب عليها الاعتبار الجدي وهو ما لم يتحقق في مشاكل العالم الكبرى حتى اليوم، فوجود الأطر القيمية التي تحكم التفكير أصبح ضرورة لبقاء البشر على الأرض بعيداً عن انفلات الأهواء بذريعة العقل.

4 - **الملاحظات والتجارب والخبرات** هي أيضاً مصدر معرفة آخر، وعلى امتداد التاريخ الإسلامي جاهرت النخبة بوضوح باعتراضها على هذه الوسائل العامة، كانوا يريدون وضع المعرفة فقط على أساس روايات الشخصيات النموذجية المعروفة والمقبولة، ولهذا نأوا بأنفسهم عن التجارب الشخصية، وكان هناك توترات بخصوص القيمة النسبية لمصادر المعرفة نتجت أيضاً عن الاستعمال المحتمل للحواس بصفتها أساساً للمعرفة، وفي الواقع ففي سبيل استعمال الملاحظة والتجربة أساساً، كان يجب عد الشعور مصدراً معتمداً، وكان يجب ألا يكون هناك شك في أن الأحاسيس قد تخدعنا، وعلى الأصح يجب أن يكون الرواة مجمعاً على كونهم ينقلون حقيقة رسالة صحيحة ودقيقة عن العالم، وفي الحقيقة فإن بعض الجماعات عدت أن الملاحظة لا قيمة لها، لأن الطبيعة لا تعمل وفقاً لأنماط تكرر نفسها حيث أن الخالق لا يُحد بأنماط ثابتة*.

5-وأخيراً فإن المعرفة التي تأتي من **التراث الحي** أو قائمة على **إجماع عام** عريض لا تتطلب التصديق أو التبرير من شخصيات لها سلطة بل تأتي من القاعدة، وإن حقيقة أن شيئاً ما مقبول ومألوف تبرر وجوده، وعلى سبيل المثال فإن التعاويذ وبقية الأعمال السحرية كانت تعد "مجربة ومختبرة" وهذا دليل على قوتها وفعاليتها(48)**.

(*) إذا كانت المؤلفة تلمح إلى أن وجود توجهات في الحضارة الإسلامية تقلل من أهمية الأحاسيس في المعرفة سبب تدهور حضاري فيجب التذكير بأن أحد فرعي الفلسفة الغربية وهو الفلسفة المثالية لا تعترف بالإحساس المادي بالواقع وتعد أن الموجودات لا قيمة لها خارج الذهن البشري، وكما أن ذلك لم يؤثر على مسيرة التقدم المادي في الغرب فكذلك لم تؤثر التوجهات الفلسفية والفكرية والدينية التي ذكرتها المؤلفة في الحضارة الإسلامية على قدراتها العلمية في عصورها الذهبية وفق شروط زمانها.

(**) لا بد من الإشارة هنا إلى الفرق بين الإسلام والعرف الاجتماعي في المجتمع الإسلامي، ففي الإسلام يعد السحر من الكبائر ولكن هذا لم يمنع استمراره، ولو أردنا أن نطبق قاعدة أن الإنسان ابن عصره وليس نسخة كربونية من مثله العليا ورأينا من منظور أوسع لعلمنا أن هذه الممارسات كانت جزءاً من طبيعة تلك العصور =

لم يكن أي من تلك المصادر المعرفية حصرياً [يمنع الإفادة من بقية المصادر]، فقد تداخل بعضها ببعض في عملية تشبه حوار تبادل الآراء، ولكن مع ذلك وجد أيضاً التنافس والتوتر بينها، وقد سمحت كثرة الطرق بالإبداع والتساوي أكثر مما رغب به العلماء الأكثر سلطة ورسمية[49].

إن سيرة شرف الدين صابونجوغلو Şerefeddin Şabuncuoğlu، وهو طبيب من أماسيا من القرن الخامس عشر، تظهر مرونة وفاعلية مزج مصادر المعرفة، وقد عنون صابونجوغلو كتيبه عن الأدوية وتحضيرها بكتاب الأدوية المجربة، وكان هذا الكتيب هو الأخير من ثلاثة رسائل طبية ألفها، وشرح بعبارات نراها في الكثير من الرسائل الطبية أنه كتب العمل سنة 1486 استجابة لطلب من زملائه بتسجيل خبرته الطبية التي امتدت 14 سنة في المستشفى، وإن محتويات وبنية كتيبه الصغير -فيما يتعلق بأنواع الأدوية ومكوناتها وطرق تحضيرها- تكرر أمثلة عربية إسلامية سابقة مما عرف بدستور الأدوية [الأقراباذين] العلمي المكتوب، وفي نفس الوقت فإنه يشير دورياً إلى وسائله في تحضير الأدوية ويناقش الفعالية على أساس التجارب على نفسه وعلى الحيوانات[50]، وإن العنوان والإحالات الكثيرة إلى التجارب والملاحظات تشهد بأن هذا المصدر فخر له.

ومع ذلك فإن سمعة وأهمية صابونجوغلو في زمنه كانت متواضعة، وكان لديه بعض التواصل مع اسطنبول والقصر السلطاني، أو أنه تمنى إقامة مثل هذه الصلات، وفي كتابه يخبرنا عن رحلة إلى اسطنبول، كما أنه أهدى رسالة سابقة مخصصة للجراحة إلى السلطان الحاكم محمد الثاني [الفاتح] (حكم بين 1451-1481)، وكان اسمه وأعماله معروفة للأطباء العثمانيين الآخرين في زمنه، وقد ذكره إبراهيم بن عبد الله، وهو جراح عثماني من بدايات القرن السادس عشر،

= في كل المجتمعات الشرقية والغربية ومازالت رائجة حتى في أكثر المجتمعات مادية بغض النظر عن التحريم الديني، ولعل التمسك بها جزء من ترجيح أهمية الأحاسيس على حساب الأحكام الدينية خلافاً لاستنتاج المؤلفة في فقرة سابقة.

في كتيبه علائم الجراحين[51]، ومع ذلك فقد كان عمله في أماسيا وليس على مستوى السلطنة، وهناك نسخ معدودة فقط من أعماله، وحياته نموذج لطبيب مسلم عادي في الأناضول العثماني في القرن الخامس عشر، ووسط هؤلاء الممارسين كان من الشائع جداً إدخال استنتاجات من التجارب والملاحظات الشخصية في رسائل علمية تتصل بمصادر المعرفة النظرية.

إن مزج واندماج مصادر المعرفة كان ممكناً بين العلماء المتخصصين (ورأينا مثلاً هنا في أعمال أحد الأطباء العثمانيين) بالإضافة إلى العثمانيين المتعلمين، كما قام الرجل النبيل الرحالة أوليا جلبي، بوصف نقابة الأطباء في اسطنبول بطريقة تظهر كيف تم المزج بين مصادر مختلفة.

وصف أوليا بالتفصيل موكباً مثيراً للإعجاب للنقابات في وسط مدينة اسطنبول في منتصف القرن السابع عشر، وصرح بأن كل نقابات اسطنبول في تلك الفترة شاركت في الموكب، وقسمها إلى 57 مجموعة تضم ما لا يقل عن ألف جمعية وجمعية مهنية (وهو تعبير شاعري عن ضخامة العدد وليس رقماً حرفياً)، لقد كان هدف الموكب هو عرض إنجازات النقابات المختلفة، والحصول على الاعتراف بالمستوى المهني والتنظيمي من كل من الجمهور والحكومة، وفي الحقيقة رغبت السلطات العثمانية بالإشراف على الحياة التجارية والحرفية في المدينة عن طريق الرقابة على أنشطة النقابات، ولم يكن من باب الصدف أن السلطان مراداً الرابع (حكم بين سنتي 1623 - 1640) قد أشرف بنفسه على الموكب النابض بالحياة، وهكذا فإن حدثاً عاماً من المتعة الشعبية غلف بالأهمية السياسية، وذلك مثل بقية الاحتفالات الضخمة في العاصمة، ووثق أوليا الموكب -المشاركين فيه وترتيب سيره- وتطرق إلى الأهمية النسبية للمهن، وحقول التخصص في كل مهنة، والأدوات التي تميز كلاً منها، ومسائل أخرى، وكذلك أدرج اسم كل مؤسس لكل مهنة عرف عنه هذا الدور.

وفي الفقرة المخصصة لنقابة الأطباء، ذكر أوليا أن الطب مهنة قديمة،

وكان راعيها في الأزمان الغابرة هو لقمان[52]، ولم يكن أوليا مضطراً لشرح من هو لقمان، حيث كان شخصية شعبية مشهورة جداً عند القراء، ومعروفاً بذكائه وزعامته وطول عمره.

وفي مصادر أخرى نجد وصفاً لشخصية أسطورية في جزيرة العرب قبل الإسلام، ففي السورة 31 من القرآن [الكريم]، التي تحمل اسمه، لقمان، يوصف بأنه شخص يعتنق توحيداً فطرياً في زمن الوثنية ومكانها، إنه الأب المثالي الذي يؤنب وينصح ابنه في نفس الوقت، ووفقاً للقرآن [الكريم]، حصل لقمان على الحكمة من الله [سبحانه وتعالى]، وتبعاً للمثال القرآني، فإن التراث الإسلامي عزا كثيراً من الأمثلة والحِكم إليه، وبهذا أصبح من جوانب كثيرة هو المعادل العربي الإسلامي لشخصية إيسوب*، وفي الواقع فإن لقمان في الأدب الفارسي يوصف بكونه الزاهد المثالي[53].

وكان الأتراك كذلك يألفون شخصية لقمان، وزيادة على وظائفه المعترف بها في الآداب الفارسية والعربية، فإن لقمان يظهر في الفولكلور التركي بصفته طبيباً عربياً (حكيم)، وبهذا الدور فإنه يظهر في رواية أوليا، وواحدة من الحكايات عنه والتي مازالت دارجة في تركيا الحديثة، تربط لقمان بالشفاء المعجز.

القصة تروي أن محمداً الأحمق، وهو الابن المدلل لملك مصري، تظاهر بأنه الطبيب العظيم لقمان من الجزيرة العربية ليعالج زوجة وابنة الملك، وزوجة الوزير الأكبر، من آلام الثعابين، وفي البداية تسبب في نمو قرون لهن ثم عالجهن، قبل أن يعود إلى بلده ليستعيد عرشه ويحكم مدة مزدهرة[54]، وفي قصة شعبية أخرى، يشار إلى لقمان كونه طبيباً عظيما والوحيد الذي بإمكانه وصف علاج لحاكم إيران سيء الطالع لطيف شاه الذي انفصل عن زوجته وأبنائه لمدة 16 سنة ثم اجتمع بهم ثانية[55].

(*) حكيم إغريقي عاش، أو يُفترض أنه عاش، في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد.

إن مسح أوليا لمصادر المعرفة الطبية والطريقة التي تنقل بها هذه المعرفة تمزج الوحي الإلهي والفولكلور الشفهي والحكمة والقدرات الفردية الاستثنائية في حقل الطب، وهي معاً تعطي الشرعية للطب بصفته عالم معرفة ومهنة، وكل هذه الميادين -الفلسفية والثقافية والاجتماعية- كانت تقرر حدود المعرفة في المجتمع العثماني، وفي الواقع فإن هذه الحدود تتضمن فكرة قوية عما هو صحيح وما هو خطأ في المعرفة، ولكن يجب أن تفهم بكونها مرنة وليست محددة بصورة واضحة لا لبس فيها.

تصنيف المعارف في المجتمعات الإسلامية

إن فكرة إمكان حصول المعرفة من مصادر مختلفة، وإمكان أن تكون أصنافها مختلفة، وأن تخدم أهدافاً مختلفة -كحقيقة وجود مجالات معرفية متنوعة جنباً إلى جنب- أدت منذ القرنين التاسع والعاشر وما بعدهما إلى تصنيف المعارف (ما عرف بمراتب العلوم)، ومن ثم وُلد ميدان فرعي آخر من العلم وهو مناقشة تنظيم المعرفة وفروعها المختلفة، وكان النقاش يجري على مستوى النظرية ومستوى الفهرسة، ويشرح مناهج وتقسيم المواد، بالإضافة إلى وضع ما كتب في حقول معينة في قوائم[56].

واستمر العثمانيون في وضع هذه القوائم التي توضح ثقافة الفكر العثماني، أي الحوارات مع مختلف أنواع التراث والتحولات على مر الزمن، وفي السنة الهجرية 909 (1502-1503) جمع أمين المكتبة السلطانية في قصر توبكابي فهرساً بالعربية لمحتويات مكتبة القصر للسلطان بايزيد الثاني (حكم بين سنتي 1481-1512، والمخطوطة الآن موجودة في المجموعة الشرقية لمكتبة الأكاديمية الهنجارية للعلوم)[57]، وهذه القائمة مفيدة جداً، فالنص مكتوب بالعربية، كما كانت العادة في الأسلوب العربي الإسلامي للقوائم المفهرسة، وكان ترتيب الفروع كذلك يتبع القوائم السابقة، ومع ذلك فإن العناوين المذكورة التي يبلغ عددها 7200 تشير إلى الانتماء الإسلامي العالمي للدولة العثمانية:

فالنصوص مكتوبة بالعربية وأيضاً بالفارسية والتركية العثمانية وتركية الجغتاي، وهذا يوضح أن الآثار الثقافية العثمانية في بداية القرن السادس عشر كانت ما تزال ضمن العالم الفارسي التيموري حتى إلى ما قبل الفتح العثماني للمشرق العربي وما جاء به من تحول ثقافي.

تلك كانت وجهة نظر من القصر السلطاني، وعند النظر إلى دوائر القراء الأوسع من بين مسئولي الدولة، فإن فهرس كاتب جلبي من القرن السابع عشر والذي يحمل عنوان "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"، مصدر مناسب، فهناك عدد كبير من النسخ التي جهزت على امتداد الدولة، وكانت معروفة في أوروبا منذ نهاية القرن السابع عشر (رغم أن غاي بوراك Guy Burak يشير حديثاً إلى أن استعمال هذا النص وتأثيره ربما كانا أكثر تواضعاً مما افترض مؤخراً)[58].

لقد قدم كاتب جلبي مقتطفات من مصادر مفهرسة سابقة وكان حريصاً على الاعتراف بذلك وهو ما يؤكد تحدره الثقافي والأدبي من حقب سابقة، وأحد مصادره كان أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده (1495-1561) وهو كاتب عثماني شهير وغزير الإنتاج[59]، ورسائل طاشكبري زاده من بين أهم المصادر فيما يخص القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الدولة العثمانية، ومن أهمها بشكل خاص "مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم"، الذي نسج على منواله كاتب جلبي واقتبس منه كثيراً، وقد استمد معلومات هامة من مفتاح السعادة، وما هو أكثر أهمية أن كاتب جلبي اتبع تقويمات طاشكبري زاده لأهمية مجال معين من المعرفة[60].

وفي كتاب الكشف، ينظم كاتب جلبي فروع المعرفة هجائياً، وهذا الترتيب يسهل الإحالة والاستعمال مثل القاموس، ولكنه لا يخبر المستعمل عن العلاقات بين فروع المعرفة المختلفة، كما يفعل طاشكبري زاده في مفتاح السعادة، وفي رسالة منفصلة يضع كاتب جلبي مخططاً مختصراً لأقسام المعرفة المتعلقة بالمثقف وما هي علاقاتها ببعضها البعض، وفي "جامع المتون من جل

الفنون" يشير كاتب جلبي إلى "شجرة العلوم"، وهو يستخدم مجاز الشجرة ويرسم فروعاً ليقدم نظرة شاملة لكل المعارف[61]، وهنا هو يتبع منظور طاشكبري زاده للمعارف (والذي بدوره يعيد باختصار تصورات سابقة عن المعرفة)، وأحياناً حرفياً بما في ذلك مجاز الشجرة، وطاشكبري زاده يقدم تصنيفه للمعارف البشرية في كلمات بدلاً من رسم، ويستخدم مصطلحات مثل أغصان وفروع وباقات وعناقيد العنب ليشرح تصنيف المعرفة ومصادرها ومواضيعها.

وفي اللغة أيضاً يتبع كاتب جلبي خطوات أسلافه: فقاموسه مكتوب بالعربية، ومعظم الرسائل المذكورة كتبت في الواقع باللغة نفسها، وإلى جانب استمرار التراث العربي الإسلامي يمكننا أن نجزم أيضاً بوجود تكيف مع ملامح عثمانية فريدة، وأحد التحولات كان لغوياً: فكثير من الكتب التي أدرجها الجامع كانت مكتوبة بالفارسية وبالتركية العثمانية، وزيادة على ذلك فإن مجالات المعرفة التي نوقشت في القاموس نظمت حسب ترتيب الأبجدية العثمانية وليس العربية، رغم أن لغة النص هي العربية: فالأحرف الثلاثة الأخيرة هي واو، هاء، ياء، وليس هاء، واو، ياء، وهو الترتيب العربي المألوف للقواميس، وهذه مجرد نظرة سطحية على العقلية الثقافية العثمانية حيث بدأ تحقيق هذا القاموس المفهرس وغيره من القواميس عن قرب.

إن تعريف مختلف الحقول المعرفية وتصنيفها صنعا تسلسلاً هرمياً، فقد عمل الكتاب المسلمون على تصنيف مجالات المعرفة ودرجاتها حسب إدراكهم لأهميتها وقيمتها[62]، وإلى جانب التصنيف تطورت كذلك محاولات للتركيز على المكانة النظرية لمجالات المعرفة، والفوارق الاجتماعية وتقديرات المكانة لمختلف عوالم المعرفة، وهذه التقديرات الثقافية والأخلاقية والاجتماعية المتميزة كانت متداخلة.

إن المعاجم المفهرسة، التي توثق تحصيل شخصياتها المتميزة ونشاطها - طلاباً ومعلمين وكتّاب رسائل- توضح بجلاء أن بعض ميادين المعرفة كانت

شعبية أكثر بكثير من غيرها، فالعلوم الدينية على سبيل المثال (مثل تلك المتصلة مباشرة بدين الإسلام، كالقرآن [الكريم] والحديث [الشريف] والفقه والشريعة والتوحيد، وما تبعها من مجالات كاللغة العربية مثلاً)، كان يدرسها أفراد أكثر ممن كانوا يدرسون الحقول المعرفية الأخرى، أيضاً، لقد كانت "العلوم الدينية" تدرج كذلك حيث كان من المفهوم أنها مشتقة من الوحي الإلهي، وتبعاً لنفس التصنيف فإن تلك المجالات التي لم تكن دينية كانت تصنف "حقولاً عقلية" حيث أن مصدرها ليس الله بل قدرات الجنس البشري في فهم العالم من وجهات نظر مختلفة.

إن التدرج الداخلي كان يقوم على عدد من المعايير الأبعد من مجرد التصنيف تبعاً لحقل المعرفة: فبعض النشاطات العلمية كانت تقدر أعلى من نشاطات أخرى في نفس الميدان المعرفي، حيث أن درجة الأهمية لكتابة رسالة على سبيل المثال، تعتمد على جمهور القراء الموجهة إليهم هذه الرسالة وليس على انتمائها لميدان واسع من المعرفة فقط: فرسالة موجهة لجمهور منتخب ومتعلم تقدر أعلى كثيراً من رسالة تستهدف إرضاء حاجات جمهور أوسع من الناس العاديين(63)، وقد عد العلماء لفترة طويلة أن العلوم غير الدينية هامشية في الفكر الإسلامي، وهذه المكانة يفترض أنها عرضت في قواميس التراجم من العصور الوسطى وفترات لاحقة ودعمتها مصادر أخرى مثل أدب الفهرسة، مما جعل علماء مسلمين بارزين يزعمون أن المناخ الثقافي الإسلامي من العصور الوسطى وما تلاها كان غير متسامح تجاه معارف غير المسلمين إلى درجة رفضها تقريباً، ووفقاً لهذه النظرية، فقد وجد فصل واضح بين العلوم الدينية وبقية الميادين العلمية، ووفقاً لمؤرخي العلم والتنوير والتعليم في العالم الإسلامي، فإن درجة التقدير الثقافي وحتى درجة الاستقامة الدينية لعلماء العلوم العقلية كانت محل تساؤل*.

(*) إذا نظرنا إلى المشهد الأوسع، سنرى أنه حتى كبار علماء الدين المعتمدين، تعرضوا للمحن سياسياً وحتى عقائدياً على أيدي الساسة والعامة، ولهذا فليس من الإنصاف =

ومن الشخصيات البارزة في هذا الخطاب جورج مقدسي[64]، وقد رفضت مزاعمه منذ زمن بعيد، ولكن عندما طرحت في الثمانينيات أثرت في باحثين كثيرين، وعلى سبيل المثال فإن عبد الحميد إبراهيم صبرة زعم أن العلوم الإغريقية تلاءمت في المجتمع الإسلامي ولكن ظلت على مسافة منها[65]، والمؤرخون الذين شاركوا في هذا التفكير افترضوا أن الميدان العقلي كان يوصف "بعلوم الأوائل" : وهم في هذا السياق الإغريق، وبذلك فإن المصطلح يشير إلى العلوم التي جاءت من جهتهم وتبناها المسلمون في العصور الوسطى وترجموها إلى العربية مباشرة من اليونانية، أو كما حدث غالباً، عبر الآرامية، وكثير من العلماء المحدثين تخيلوا روابط بين المصادر غير الإسلامية لعلوم معينة ومكانتها الثانوية، وفوق ذلك فإن العلماء الذين دعموا هذه النظرية شرحوا ذلك بالقول إنه في المناخ الثقافي الذي (يفترض أنه) قام على أساس الوحي الإلهي حصريا، فإن المسافة كانت قصيرة بين تهميش أهمية مجال علمي معين والشك في مشروعيته.

دمج المجالات المعرفية في المجتمعات الإسلامية

بالترافق مع تأسيس الحدود الفاصلة بين ميادين المعرفة، أصبحت العلوم مترابطة، لأن كثيراً من الناس درسوا حقولاً متعددة من المعارف، بما فيها خليط من العلوم الدينية والعقلية، وهناك حقول معينة امتزجت ودعم بعضها بعضاً، في الوقت الذي وجد غيرها بالتوازي فيما بينها، وهذه الظاهرة أصبحت معتادة بين المسلمين قبل العهد العثماني، ونحن نعرف الكثير من العلماء متعددي التخصصات.

= تخصيص علماء حقل معين بالتعرض للتشكيك، فتلك كانت طبيعة المنافسات والحزازات السياسية والعقائدية والاجتماعية في ذلك الزمن، وإن مطالعة سير كبار العلماء تبين أنهم نالوا قسطاً كبيراً من الاضطهاد السياسي والاجتماعي في عصورهم، ولم يبن أحد على ذلك أن علومهم وأفكارهم همشت في مسار التاريخ الإسلامي العام.

إن القواميس المفهرسة التي ألفها علماء مسلمون في نهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث تظهر حضوراً ثابتاً للعلوم العقلية في تعليم العلماء حتى لو لم يكن ذلك عند معظمهم أو لم تكن مواد مركزية.

بعض العلماء درسوا علم الفلك وعلم التنجيم (حيث كان التنجيم يعد علماً مثل بقية العلوم في الزمن قبل الحديث)، وغيرهم درس الحساب والجبر، وهي على كل حال أساس "علم الفرائض" الذي يعني قانون الميراث الإسلامي، وهو يبحث إلى حد بعيد في حساب الحصص الثابتة لجميع الورثة طبقاً للشريعة، وهذا العمل الحسابي كان معقداً وأحياناً يتطلب عدة تقسيمات وإعادة تقسيمات، وهو يعد علماً متفرعاً من علوم الأعداد[66].

وقد أتاحت لنا السنوات الأخيرة فرصاً جديدة لتفحص الطرق التي شكل بها محتوى كل من الخطابات الدينية والعلمية التفاعلات المتبادلة في العصور الوسطى المتأخرة والعصر الحديث المبكر[67]، رغم أن فهمنا الحالي للوضع العثماني محدود بشكل أكبر.

ومع ذلك فإننا نعرف أن مجموعات المكتبات العثمانية تشير إلى تكامل حقول المعرفة المختلفة على أرفف المكتبات، وحتى المكتبات متوسطة الأحجام ذات المجموعات المحدودة من الكتب أظهرت خليطاً من كتب الحديث [الشريف] وتفاسير القرآن [الكريم]، وعلم فقه اللغة العربية، والفلسفة، والتاريخ، والطب، والتصوف، والأدب، والشعر، وضمت المجموعات كذلك رسائل بمختلف لغات المسلمين، وعلى سبيل المثال ففي مكتبات البلقان لم يكن الحضور للغة العربية واللغة التركية العثمانية وحدهما كما يبدو متوقعاً، بل وجدنا اللغة الفارسية أيضاً[68].

لقد قدم [العالم] المصري أحمد الدمنهوري (توفي سنة 1778) مثالاً استثنائياً للتنوع الضخم (على الأقل طبقاً للرأي المعاصر له) في ميادين العلم التي كانت موجودة، فمنهجه الأكاديمي وعاداته تعكس وضع الأزهر في القرن الثامن عشر[69]، فالدمنهوري كان ضليعاً في أربع مدارس فقهية، وذهب مترجم

حياته للقول إن خبرته في كل من هذه المدارس فاقت خبرات المتخصصين في كل واحدة منها (حيث كانت العادة آنذاك التخصص في واحدة منها)، وقد انشغل أيضاً بالكيمياء والفلسفة والطب وكتب في كل من هذه الميادين المعرفية، بما فيها تفسير القرآن [الكريم]، وكذلك المنطق، وكل هذا وهو يعمل شيخاً للأزهر، أي الإمام الأكبر في مصر (حيث كان مشغولاً جداً بذلك)، وقد عده عالمان مسلمان هامان في زمنه عظيماً بحق في بمعرفته الواسعة وعالماً متعدد الجوانب، وكان أحدهما هو تلميذه عبد الرحمن الجبرتي، وهو عالم استثنائي في حد ذاته (وفي الاستنتاج مزيد من التفاصيل عنه)[70]، والثاني هو محمد خليل المرادي (توفي سنة 1791)، وهو الذي وضع قاموس تراجم (وكان هو نفسه عالما بالشريعة الإسلامية في دمشق جمع بين الفقه الديني ومعارف التصوف)[71]*.

لقد كان الدمنهوري عالماً نموذجياً يمثل عصره في اهتماماته العلمية المتنوعة، ويوازن بين العلوم التطبيقية والمعرفة الدينية، ومع ذلك يبدو أن معاصريه كانوا مبهورين بعدد الميادين التي جمع بينها وإلى أي مدى برع فيها جميعاً، وليس بدمجه هذه الميادين من المعرفة التي كانت تبدو آنذاك بعيدة عن بعضها البعض (وربما صار هذا الحكم خاطئاً في الرأي الحديث)، وزيادة على ذلك، فقد جاء من أصول متواضعة بصفته يتيماً من ريف مصر السفلى، ولم يتمتع بخلفية من عائلة شهيرة، وزادت هذه الخلفية من بريق نجاحه، وهذا ما ينبئنا عن الأنماط الاجتماعية والسياسية لدروب السير المهنية، والرابط بين الخبرة العلمية الواسعة والصعود الاجتماعي[72].

إن الحظوة والأهمية اللتين تعزيان إلى مجالات المعرفة تتغيران من وقت

(*) وجود هذه الشخصيات في القرن الثامن عشر يثبت ما توصل إليه مجموعة من الباحثين وهو أنه "قبل أن يأتي الغرب" كان "الفكر المصري في القرن الثامن عشر" متحركاً ومتطوراً وليس جامداً وجاهلاً، ولم يكن مصيرنا هو الاضمحلال لو لم تدك مدافع التنوير الغربي بلادنا.

لآخر، وكذلك فإن درجات رواج عمليات الجمع لم تكن ثابتة ولا جامدة، نحن تعلمنا هذا، مثلاً، من حقيقة أنه في أثناء حقب مختلفة، فإن الشخصية التي توصَف في المصادر بأنها طبيب مثالي (الطبيب الكامل)، كانت تصور بتفاوت، فالمصادر العربية في العصور الوسطى قدمت الطبيب الفيلسوف بصفته الجمع المثالي، وقد استخدمت النموذج الإغريقي للعصور القديمة لإيجاد نموذج معاصر واستشهدت بإيليوس جالينوس Aelius Galenus، الطبيب والفيلسوف الإغريقي الذي عاش في القرن الثاني، الذي أثر في الطب في المشرق وأوروبا لقرون بعد حياته بعرضه المفصل للتأليف بين النظريات الطبية المختلفة والتي قامت على أساس نظرية الأمزجة والأخلاط والحاجة للتوازن العقلي والجسدي، ومن بين رسائله المؤثرة رسالة قصيرة تؤسس برنامج تدريب شرع فيه جالينوس لينفذ في المستقبل "للطبيب الأفضل الذي هو فيلسوف أيضاً"، وقد أَلِف العرب المسلمون الترجمة العربية لهذه الرسالة، وحتى لو لم يقرأوها مباشرة، فإن المثل الأعلى الذي طرحته (مثل عمل جالينوس الكامل الذي ترجم إلى العربية)، أصبح معياراً شائعاً لتقويم مهارات الطبيب "الحقيقي" في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى*.

وفي بعض الأحيان، فإن النقاش بخصوص الطبيب الكامل كان نظرياً أكثر من كونه عملياً، ففي الممارسة كان "الطبيب" دائماً هو الشخص الذي يعده مرضاه كذلك ويرغبون في دفع الأجرة إليه، وليس الشخص الذي أتم المنهج العلمي من النصوص الطبية التقليدية المطلوبة في حد ذاتها، ومع ذلك فإن قضية من هو الطبيب-الفيلسوف كانت مهمة جداً في تأسيس المكانة والسمعة في المجتمع وكان مؤلفو قواميس التراجم يبررون اختيارهم لمن يخلدونه في معاجمهم بعقد مقارنات مجاملة مع طبيب فيلسوف مثل رجل بمكانة ابن سينا،

(*) لعل هذا الحكم يوازن كلام المؤلفة عما بدا كونه تهميشاً لعلوم الآخرين في المجتمع الإسلامي، وسيأتي الكثير من النقاش لاحقاً ليوضح مدى تعقد وتركيب المشهد وأنه ليس محل اختزال.

فإذا كانت المقارنة غير مجاملة، من جانب آخر، فإنها تجعل الأطباء يتهمون بعضهم بعضا بكونهم دجالون، وقد عرض لورنس كونراد Lawrence I. Conrad وبعد ذلك بيتر بورمان Peter Pormann كيف كان عدم الاتفاق الشخصي بين الأطباء المسلمين في العصور الوسطى يجعل حجة طبية نظرية، أو صراعا مهنياً، يؤدي إلى اتهام وشجب المنافسين بكونهم محتالين، حتى لو كان الخصوم مهنيين مهرة[73]*.

وبينما تصور مصادر العصور الوسطى الطبيب-الفيلسوف بصفته مثالياً، فإنه فيما بعد، ومنذ زمن المماليك، وأثناء العهد العثماني، يبدو أن المصادر أسست مثلاً أعلى مختلفاً، فمعاجم التراجم العثمانية منذ القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر (تغير النظام الطبي في القرن التاسع عشر مع إدخال الطب الأوروبي، ومن ثم تغيرت طريقة تقويم الطبيب، ولذلك استبعدت هذه الفترة هنا) تشير إلى الطبيب-الفقيه بدلاً من الطبيب-الفيلسوف بصفته المثل الكامل لممارسة الطب، والمعاجم في العصر الحديث المبكر توثق كثيراً من الأطباء الذين درسوا الفقه (التشريع الإسلامي)، في الوقت الذي درس فيه علماء الفقه الطب أيضاً[74]، وفي العهد العثماني لم نعد نجد معاجم مخصصة للأطباء (في الوقت الذي نجد على الأقل ثلاثة معاجم مألوفة من العصور الوسطى: معاجم ابن جُلجُل في أندلس القرن العاشر، وابن القفطي المولود في مصر والذي عمل في الشام بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والسوري ابن أبي أصيبعة في القرن الثالث عشر)، ومع ذلك ففي العهد العثماني أصبح الأطباء ضمن معاجم مخصصة للعلماء وشيوخ الصوفية، وكان هذا هو الاختيار التحريري لمؤلفي قواميس التراجم.

(*) في العالم الرأسمالي المعاصر تحولت الخصومات العلمية ولاسيما الطبية من الصراعات الشخصية والتي لا يخلو منها مجتمع إلى صراعات على كسب الأسواق، فكم سمعنا عن الحروب الطاحنة التي تشنها شركات الأدوية للاستحواذ على الأسواق العالمية وربما وصل الأمر إلى طمس علاجات واعدة كي يستمر العالم في دفع الإتاوات للعلاجات التقليدية المربحة بدلاً من الكشوفات الأكثر فعالية.

إن قصة حياة ابن شماقة (وهو لقب محمد بن محمد بن أحمد الذي توفي سنة 1610) من مدينة حمص في سوريا، مثل دال على الجمع العثماني بين الفقه والطب، فقد كان ابن شماقة "مجاوراً"، وهذا يعني أنه شخص يعيش بجوار مكان مقدس[75]، واختار ابن شماقة أن يعيش في مكة (لمدة عشر سنوات) بدافع الورع والرغبة في الحياة قريباً من الأماكن الإسلامية المقدسة، ثم عاد أخيراً إلى سوريا ودرس الكيمياء والطب في دمشق ولكنه واصل بعد ذلك إلى مصر لدراسة القواعد والفقه، ثم انضم إلى العلماء الكبار في اسطنبول، وربما كانت هذه الصلات هي التي ساعدته في الحصول على منصب إداري في المدارس: فقد عين "متولياً" أي قيماً على مؤسسة موقوفة، وفي النهاية حصل على مراكز تعليمية في هذه المدارس[76].

إن التحول من الطبيب-الفيلسوف إلى الطبيب-الفقيه لم يؤد إلى التخلص من الصورة المثالية للطبيب الكامل كما نقلت من العصور القديمة، وكما في العصور الوسطى، استمرت تراجم الأطباء العثمانيين في العصر الحديث المبكر في الثناء على الطبيب لكونه "جالينوس (أو أبقراط) زمانه"، وقد حصل اثنان من رؤساء الأطباء في القرن السابع عشر في دمشق على هذا الوصف، أحدهما محمد ابن الغزال (توفي سنة 1626)، وكان قد ولد في حمص ودرس في طرابلس ثم وصل إلى دمشق حيث صعد إلى منصب رئيس الأطباء[77]، والثاني هو يوسف الذي كان أصلاً من طرابلس ثم انتقل إلى دمشق وأصبح رئيس الأطباء هناك إلى وفاته في سبتمبر [أيلول] 1693[78]، ومع ذلك فإن أهداف تراجم الأطباء تحولت في هذه الفترة، إذ أصبحت تركز على الثناء على المهنية الطبية للشخصية ولم تعد تراه نجم الترجمة أو الفيلسوف المعتمد.

إن معاجم التراجم لعلماء الفقه والطب لا تخبرنا بالمسيرة المهنية الحقيقية لكل من شخصياتها، فبعضهم كانوا من علماء التوحيد وأضافوا الطب إلى معارفهم العريضة وبعضهم كانوا أطباء رغبوا بتوسيع معارفهم في ميادين الدين، وربما كان هناك أيضاً من أصبحوا أفضل اطلاعاً على المجالين بدافع الفضول

والاهتمام، في الوقت الذي حصلوا فيه على معاشهم من مصدر مختلف تماماً، وقد جمع إسماعيل بن عبد الحق (توفي سنة 1592-1593) هذه الصفات، إذ درس القرآن [الكريم] عند كبار المعلمين في زمنه في سوريا، في الوقت الذي تعلم فيه الطب من جده مع معلمين آخرين، وعمل قاضياً للمذهب الشافعي في المحكمة المحلية[79]، ومن هناك تمت ترقيته لموقع رئيس الأطباء[80]، وكان الطب يعد مجالاً معرفياً ملائماً لرجل دين متعلم ومحترم، ومن العجيب أن كثيراً من الأطباء عدوا الفقه -من بين كل العلوم الدينية- مجالاً يستحق التخصص.

وكان الطب نفسه مجالاً يشكل نظريات وممارسات طبية متعددة توجد جنباً إلى جنب وتؤثر في بعضها البعض، وكان على ممارسي الطب الاختيار من مجالات معرفية يغطيها مصطلح "الطب"، أو جمعها إلى جانب بعضها البعض، ويميل الباحثون المحدثون إلى تصنيف ثلاثة أنظمة تؤلف معاً النظام الطبي في المجتمع الإسلامي قبل الحديث: النسخة الإسلامية من طب الأخلاط الإغريقي، الطب الشعبي الذي انتقل من جيل إلى جيل ويعتمد على الخبرة بالأعشاب، والطب النبوي الذي كان مشابهاً لطب الأخلاط الإسلامي اليوناني ولكنه يعتمد في مشروعيته على أقوال النبي محمد [صلى الله عليه وآله وسلم] (ومن هنا جاءت تسمية "الطب النبوي")[81].

وقد دمج بعض علماء الدين الشريعة في الطب النبوي، وأحد الأمثلة الساطعة على ذلك جلال الدين السيوطي، عالم الدين المصري الشهير في زمن المماليك، إذ كتب بغزارة ولديه أعمال معروفة في مجالات الشريعة وتفسير القرآن [الكريم]، بالإضافة إلى مجالات أخرى، ولكنه كتب كذلك "المنهج السوي والمنهل الروي في الطب النبوي" الذي حقق رواجاً واسعاً في المشرق واقتناه السلاطين العثمانيون لمكتباتهم[82]، ومن الواضح أن دمج الطب النبوي بمجالات معرفية تتعلق بالإيمان وممارسة الدين كان أمرا طبيعياً لدى علماء الدين، وفي الواقع فإن العدد الكبير من العلماء الذين انشغلوا بطب الأخلاط بيّن أن هذا الجمع لم يكن ممكناً فحسب بل هو القاعدة أيضاً.

إن التوجه نحو التفاعل بين مجالات معرفية مختلفة كان عميقاً، فزيادة على دمج العلوم إلى جانب بعضها البعض، فإن الدمج خلط المناهج والمعارف، فإذا كان الفقهاء المسلمون الأوائل قد حافظوا على المسافة بينهم وبين الفلسفة، فإن الفقهاء العثمانيين (1300-1600) اتجهوا إلى أن الفقه الإسلامي النظري قائم على الفلسفة الإغريقية-الإسلامية عموماً وعلى المنطق الأرسطي خاصة، وقد حاولوا إثبات أن نظرية أرسطو في العلوم قابلة للتطبيق على الشريعة الإسلامية، كما قدموا مجال اهتمامهم بصفته قائماً على فرضيات يمكن لثبوتها وصلاحيتها أن يكونا مشتركين في الظاهر، وحتى مجرد مفهوم ومعيار ما هو العلم والمعرفة يمكن أن تدمج المواقف الإسلامية والإغريقية[83].

التوترات الناجمة عن دمج مجالات المعرفة: النزاع الخاص بمكانة علوم ما قبل الإسلام

إن دمج الميادين المختلفة للمعرفة يجب ألا يضللنا: فالنزاع الناشب على مكانة علوم ما قبل ظهور الإسلام، وهو نزاع هام وطويل المدى، بدأ في مرحلة مبكرة (ومن الواضح أنه كان موجوداً في القرن التاسع)، فبعض الشخصيات البارزة رفضت دمج الفكر اليوناني بالتفكير الديني الإسلامي، ومع مرور الزمن لفتت الفلسفة وعلم الفلك خاصة انتباه الجدال على ما إذا كانت هذه المجالات مهمة أو ضرورية، وكان هذا الجدل يظهر طيفاً عريضاً من المواقف تجاه مختلف مجالات المعرفة، وزيادة على ذلك تغيرت هذه المواقف من زمن لآخر تبعاً للمناخ الثقافي الخاص في كل مجتمع.

1 - الفلسفة: نقد وقبول حذر

الفلسفة ميدان معرفة يبحث في الوجود والحقيقة بالإضافة إلى القدرة على فهمهما ومناقشتهما، وقد دخلت إلى عالم المسلمين من اليونان، وانتقد أصحاب المعتقد السني القويم هذا المجال بعض الشيء حتى أنهم ربما خشوا

منه، إذ حذروا من الانزلاق نحو أسئلة اعتقدوا أنها من الممكن أن تؤدي بضعاف الإيمان إلى إنكار وجود الله، وقد قدم عبد الحميد محمد بن محمد الغزالي (1058-1111) نموذجاً لهذا النقد برد سلبي على التوجهات الغنوصية* وغيرها التي تشكك بالفعل الإلهي في الخلق، والوجود المادي لعالم ما بعد الموت، والعلم الإلهي الخاص، وفي نفس الوقت أجاز الغزالي ضمن نقده، الفلسفة "غير الضارة"، وقد عنى بذلك تلك الفلسفة التي تعترف بوجود الوحي الإلهي الذي ظل متواجداً في العالم بعد الخلق، وهذا النوع من الفلسفة وجد له مكاناً في العالم السني وليس داخل الحركات السرية والهدامة فقط.

وفي سيرته الذاتية الروحية "المنقذ من الضلال" (وهي تحليل عقلاني لنموه الروحي كما وصفها وات W. M. Watt)[84]، شكك الغزالي بالانسياق الديني الأعمى، ودافع في نفس الوقت عن القرب من الله وطهارة القلب، ورفض الفلسفة بوضوح، ولاحظ الانقسامات بين الفلاسفة الماديين والطبيعيين والمؤمنين، ولكنه لاحظ أن جميعهم يستحقون الوصم بالإلحاد وعدم الإيمان، ومع ذلك فإنه استنتج أن علوم الفلسفة (مثل الرياضيات والمنطق والفيزياء) لا علاقة لها بالدين سواء بإثبات أو بنفي الإيمان، وفي رأيه أن علوم ما وراء الطبيعة هي التي يكمن فيها الشر الأعظم: فقد زعم أن فلاسفة ما وراء الطبيعة كانوا مخادعين وبالغوا في ذكائهم بلا تواضع فيما يتعلق بقدرة البشر على التمييز بين الصواب والحقيقة من جهة والخطأ والضلال من جهة أخرى[85].

ومع ذلك فبنقضه للفلسفة والفلاسفة، عرف الغزالي العالم الإسلامي بهم، وقد لاحظ هذه المفارقة مايكل مارمورا Michael E. Marmura، الذي ترجم وحقق رسالته "تهافت الفلاسفة" التي سلط الغزالي الضوء فيها على النزاع بين الفلسفة والمعتقدات الإسلامية الأكثر تقليدية، ومع ذلك فلأجل أن ينقض

(*) التأكيد على المعرفة أكثر من الإيمان مع محاولة التوفيق بين تعاليم الدين والفلسفات الإغريقية.

الفلاسفة المسلمين كان عليه أن يشرح كلامهم، وفي الواقع لقد شرحهم بوضوح وترجم أفكارهم المجردة والصعبة وبسطها للناس العاديين، ووجد بعده علماء الإسلام أنه من الضروري مناقشة النظريات الفلسفية، وصار علم الكلام مشغولاً أكثر وأكثر بالفلسفة[86]، وهكذا فمنذ الغزالي وما بعده استمر وجود الفلسفة في عالم الإسلام، وإن كان ذلك بشكل هامشي نسبياً[87].

وبذلك فإنه في العهد العثماني وجدت الحقيقة المركبة التي مزجت القبول والحذر من الفلسفة، وبهذا الاقتران يبدو أن الفلسفة وفروعها تحركت في وقت ما نحو قلب الحياة الثقافية مقارنة بالعهود السابقة، فمن جهة كان القلق مازال واضحاً حتى لو كان مخفياً نسبياً، من أن التحقيق الفلسفي يمكن أن يؤدي إلى أزمة إيمان، وتوثق معاجم التراجم حالات من التحول الديني (وإن كانت قليلة جداً) نتجت عن الانغماس بعمق في الفلسفة، ومن المؤكد أن هذه المعاجم خلدت شخصيات نموذجية من وجهة نظر المجتمع الإسلامي الذي أنتج واستعمل تلك المعاجم، وبهذا فإن التحولات الدينية التي نوقشت كانت دائماً تحولات إلى الإسلام (ومع ذلك فإن أي شخص يُعلم أنه ينكر العقيدة التي يعتنقها المجتمع لن يُذكر في مثل هذا النوع من المعاجم)، ومع ذلك فهذه الحالات من التحول إلى الإسلام ثبت أنها أبدت للعثمانيين أن الفلسفة شيء جميل (في حالة التحول إلى الإسلام) أو أنها ربما تشجع الإنسان على الشك في معتقده إلى درجة تركه (في حالة ترك الإسلام).

إن ترجمة إسحق الرومي من الأناضول والذي عاش في القرن السادس عشر، تعكس هذا الأمر، "الرومي" لقب يشير إلى أصله المسيحي اليوناني الأرثوذكسي، وقد درس الفلسفة والمنطق أيضاً بصفتهما جزءاً من تعليمه الطبي، مما أدى إلى تحوله إلى الإسلام، وترك الطب وتخصص في العقيدة والفقه الحنفي، وإن قصة إقراره بتفوق الإسلام على بقية الديانات (وكان ذلك بواسطة دراسة الفلسفة في حالة الرومي) هي السبب في أن هذا الطبيب غير المعروف ذُكر في اثنين من قواميس التراجم المهمة: أحدهما كُتب في مركز الدولة في

منتصف القرن السادس عشر، والآخر في سوريا في منتصف القرن السابع عشر[88].

ومن جهة أخرى نحن في الواقع نعرف من مصادر متنوعة أن الفلاسفة وأرباب المنطق، وبعضهم كانوا علماء ذوي مراتب عالية في وقتهم، كانوا أيضاً نشطين في الدولة العثمانية، وأحد الأمثلة هو تضمين مجال المعرفة المعروف بالفلسفة (علم الفلسفيات) في معجم تراجم "كشف الظنون" في القرن السابع عشر، وكان الباب المخصص للفلسفة ليس طويلاً جداً مقارنة ببقية المجالات: (فقط) صفحتان في الطبعة العثمانية الأولى في إسطنبول سنة 1310 هجرية (1892-1893) مخصصتان للفلسفة، ولكنه أطول من المساحة المخصصة لحقول أخرى مثل الزراعة (التي نوقشت فيما سبق)، وإن الذي جمع المراجع المفهرسة أوجز الحقول المكونة للفلسفة مميزاً بين أربعة أنواع رئيسة: الرياضية، المنطقية، الطبيعية والإلهية، وقد سمى كاتب جلبي أيضاً حقولاً فرعية تكون كل حقل: فعلى سبيل المثال هناك الهندسة والحساب والموسيقا فروع للرياضيات، أما الفلسفة السياسية فكانت فرعاً للإلهيات، ولاحظ أن 23 رسالة تتطرق لمختلف حقول الفلسفة، وكلها كتبت من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر، ومن ثم فإن معظم الكتابات كانت قبل العهد العثماني، وواحد منها فقط يُعزى إلى الأناضول: ومؤلفه يحمل لقب "الآقشهري" يعني أنه جاء من "آق شهر" في وسط الأناضول، وكانت آنذاك قرية أو بلدة صغيرة معروفة في الثقافة الشعبية بكونها موطن الشخصية الساخرة نصر الدين خوجه/ جحا[89].

وفي الواقع لقد تطورت حقول معينة من الفلسفة في العهد العثماني، لاسيما حقل المنطق، وذلك كما أوضح خالد الرويحب بشكل مقنع[90]، وقد تزايد عدد الرسائل بثبات من القرنين الخامس عشر والسادس عشر إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتصف عناوين الرسائل أعمال تفسير وتلخيص واختصار لرسائل موجودة أصلاً، ولكن يجب ألا يساء فهم هذه الأنواع الأدبية، "فالملخص" و"المختصر" و"التفسير" ربما تلمح إلى استعادة معرفة

موجودة وقبول بتراث الماضي، ولكن محتويات الرسائل في العهد العثماني توضح وجود تفكير تجديدي ونقد للفلاسفة الأوائل، ولا تفتقر هذه الرسائل إلى التطور.

في كتاب "القياس المنطقي العلائقي وتاريخ المنطق العربي 900-1900 "Relational Syllogism and the History of Arabic Logic, 900-1900، يوضح الرويحب كيف تواصل المنطقيون العثمانيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر فيما بينهم بخطابات حية دون القلق كثيراً من وجهات النظر المعادية للمنطق رغم أنها وجدت بالتأكيد، ومن أولئك حسين خلخالي Hüseyin Khalkhali (توفي سنة 1604)، ومحمد أمين الشيرواني Mehmed Eminsirvani (توفي سنة 1627)، وموسى البهلواني Musa Pehlevani (توفي سنة 1720)، ومحمد طاووسقاري Mehmed Tavuskari (ازدهر حوالي سنة 1748)، وإسماعيل جلنبوي Ismail Gelenbevi (توفي سنة 1691)، وهوجازاده عبد الله كيليسي Hocazade Abdallah Kilisi (توفي سنة 1886)، وغيرهم من علماء التيار الرئيس قوموا وناقشوا ودحضوا وطوروا المنطق، وملخصاتهم واختصاراتهم كانت جزءاً من تراث ثقافي-علمي، لقد استهدفوا دراسة وشرح هذا التراث وبفعلهم هذا صار ملائماً لنقاشات حية ومجدِدة، وكانت ممارسة الاستشهاد والاقتباس والنسخ قد قدمت مشهداً ضخماً من العمل العلمي[(91)].

وفي عالم المنطق أدى هذا النوع من النشاط العلمي إلى تخلي العثمانيين عن المفاهيم الأرسطية التقليدية، وقد فهم المنطقيون العثمانيون أن الأدوات الأرسطية تعيق محاولاتهم تطوير قياس منطقي أكثر تعقيداً، فعلى سبيل المثال عالجوا مسألة الاستدلالات القائمة على فرضيات أساسية لا علاقة لبعضها ببعض، وهو أمر لا يستطيع المنطق الأرسطي مجاراته، وفي القرن التاسع عشر كان عدد الرسائل العثمانية في المنطق كبيراً، وهذا الحكم مبني بشكل خاص على العدد الكبير الذي وصل إلى يومنا هذا، وبينما لم يكن بعض هذه الرسائل ذا مستوى عال بشكل مميز، كان غيرها ممتازاً جداً، ومهما كان مستوى

الجودة، فإن هذه الأعمال تشهد باهتمام العثمانيين بالمنطق وتطور هذا الحقل نحو نمو تفكير مستقل ومتطور*.

2 - علم الفلك وعلم التنجيم ومواقعهما داخل وخارج بلاط السلطان

إن علمي الفلك والتنجيم يضمان حقولاً مختلفة لا تنسجم مع المعاني الحديثة للحقول: منها الفلك الشعبي الذي تعود نشأته جزئياً لما عند العرب قبل الإسلام ويركز على النجوم، ومنها العلوم الكونية التي ألهمها القرآن [الكريم] والحديث [الشريف]، ومنها التنجيم الإغريقي، ومنها الأدب الفلسفي الذي يبحث في جوهر العالم، ومنها الفلك التطبيقي الذي يستخدم أدوات رياضية لحل المسائل التي تتضمن مواقع النجوم وتحديد أوقات المناسبات الدينية، ومنها الفلك النظري الذي يبحث في وصف العالم على أساس النماذج الرياضية وهو عديم الصلة بالمسائل الفلسفية.

وبعد القرن الحادي عشر بدأت الهوة بالاتساع بين علم الفلك (علم الهيئة) والتنجيم (علم النجوم)، وفي معجم كاتب جلبي المفهرس في القرن السابع عشر، ظهرا بصفتهما مجالين منفصلين من المعرفة المشتركة، وجاء وصف علم الفلك بأنه محاولة لفهم كل الأجسام التي تؤلف الكون، أما التنجيم فهو محاولة لفهم أثر الظروف السماوية على الواقع المادي لعالم الإنسان ومحاولة للتنبؤ بمستقبل الحوادث السلبية والإيجابية عن طريق رصد الصور السماوية(92).

إن تعدد الاهتمامات الثقافية والمهارات المهنية تحت عناوين "علم الفلك" و"علم التنجيم" يوضح أنه طبقاً للمفاهيم الإسلامية، فإن دراسة السماوات لم تكن محدودة بالسماء بل على الأصح ضمت كل الكون والطريقة

(*) من الاتهامات التقليدية التي كانت توجه إلى العهد العثماني جمود التفكير وافتقاره إلى العلوم العقلية، ومن الواضح أن هذا الاتهام قام على الجهل وعدم الاطلاع على مجريات التفكير في ذلك العهد.

التي تتواصل بها السماء مع العالم الأسفل منها، وقد استهدف علم الفلك الإسلامي الحصول على دقة أعلى للمعارف التي تم تلقيها من التراث القديم، وهذا الالتزام أدى إلى تطورات هامة في الأدوات اللازمة للرصد والحساب، ولترتيب مواقع الرصد ولتسجيل النتائج، وهذه العملية أدت في النهاية إلى تأسيس مراصد كبرى.

إن الأسباب الحقيقية للاهتمام بالفلك/ التنجيم كانت متفاوتة، ومن الواضح أنه كان هناك اهتمام بالمعرفة لأجل المعرفة، ولكن كان هناك أيضاً أسباب تتصل بمحتويات الفلك المحددة والفوائد منها، فالفلك كان وسيلة لتمجيد قدرة الخالق بالفهم العلمي للطرق المعقدة التي يعمل بها الكون، والفلكيون والمنجمون يقدمون خدمات مفيدة للمجتمع الإسلامي: فهم يعينون أوقات الصلاة والمناسبات المقدسة، ويعدون التقاويم والخرائط، ويعينون الاتجاه الدقيق لمكة [المكرمة]، وينظمون أدوات الإبحار والتنبؤات، وكل هذه الخدمات جعلت الفلك والتنجيم مهمين ومنحت أولئك العاملين بهما المكانة والمعاش[93].

وفي أثناء العهد المملوكي كتبت كثير من الرسائل في كل فروع علم الفلك (رغم أن قلة فقط من رسائل التنجيم من هذا العهد مازالت موجودة)، وإن مؤسسة "المؤقت" دشنت في هذه الفترة، وأصبح يوجد مجموعة منظمة جيداً من المهنيين الذين يحددون الوقت الديني بتمرس ودقة، وكانوا يوظفون في مساجد ومدارس مختلفة وبهذا يصبحون تحت حماية الرعاة الدينيين ومؤسسات الوقف، وقد بدأت هذه المؤسسة في النصف الثاني من القرن الثالث عشر في القاهرة وانتشرت من هناك إلى أماكن أخرى في السلطنة المملوكية، وبعد ذلك انتشرت في الدولة العثمانية واستمرت هناك إلى القرن التاسع عشر، وكان الذين عينوا مؤقتين يشرَفون بالدعم ويحصلون على المركز مع رفاهية مادية وبهذا لا يحتاجون للحصول على المعاش من فروع أخرى لمهنتهم[94].

لقد كان الفلك والتنجيم بالتأكيد رائجين بين المسلمين العثمانيين، كما

ثبت من عدد نصوص وأدوات الرصد والحساب التي وصلتنا من ذلك الزمن، وفي الواقع فإن القاموس المفهرس لكاتب جلبي يحتوي على عدة مواد تركز على حقول فرعية من الفلك والتنجيم، وهذه تتضمن على سبيل المثال علم استخدام الاسطرلاب، وعلم رصد الأجسام السماوية بواسطة الأدوات، وأعمالاً أخرى[95].

ولما كان الفلك والتنجيم منتشرين، فقد كانا محل نقاش ضخم بين العلماء والمسئولين، وحيث كانا رائجين، من قصور النخبة إلى أحياء المساجد والأسواق، فإن التوتر المحيط بهذه المواضيع وبالمهنيين الذين يعملون بها، بما في ذلك الجهود لوضع حدود لهم، كانت واضحة منذ العصور الوسطى واستمرت بكل قوة في العهد العثماني، ولم يكن يوجد نصوص قاطعة في الفلك والتنجيم، ولم يكن من الممكن أن توجد إشارات في النصوص المقدسة والتراث والنقاشات الفقهية المؤسسة، وكان الحزب المؤيد للفلك/ التنجيم يستغل ذلك لصالحه: فما لم يوجد نص يحرم، فالأمر مباح للناس، ولكن الإباحة الرسمية كانت أمراً مختلفاً عن القبول الشعبي والإجماع على الموافقة الشرعية، ولم يتمكن الافتقار إلى تصريح واضح ضد الفلك و/ أو التنجيم من منع الارتياب من الحزب الآخر الذي كان قوياً.

هذه حالة مختلفة مما لاحظه دانيال ستولز Daniel Stolz فيما يتعلق بمصر العثمانية في زمن متأخر، حيث لاحظ وجود ثلاث ثقافات مختلفة عن الفلك: فلك "علماء الدين" الإسلامي، فلك الدولة عند رجال السلطان، الفلك الخاص بالمطبعة العربية المؤسسة حديثاً، إن الواقع لأولئك الناس -في تعليمهم، وسير أعمالهم، وطرق فهمهم للفلك- كان هو أن هذه الثقافات امتزجت باستمرار، ومع ذلك فإن هذه الثقافات الفلكية نشأت في تراث ومواقع خاصة[96]، وفي العالم العثماني الحديث المبكر، حتى في نفس المكان والمحيط الاجتماعي والثقافي، كان يوجد مشاعر متضاربة تجاه رصد النجوم.

ومن جديد، يظهر نموذج من منتصف القرن السابع عشر في قاموس

المراجع المفهرس لكاتب جلبي، الذي لخص ادعاءات خصوم التنجيم، فقد اقتبس من طاشكبري زاده الذي أشار إلى ابن قيم الجوزية من القرن الرابع عشر، وآخرين ممن عارضوا التنجيم، ومع هذا فبعد ذلك مباشرة قدم تفاصيل عن رسائل تنجيم كان على ألفة بها[97]، ومن الطريف أنه منح الفلك مساحة أقل جداً مما منحه للتنجيم[98]، أقل حتى من المساحة المخصصة لمادة المعرفة عن التعاويذ (علم الطلسمات)، والذي عرفه كاتب جلبي بمعرفة الوسائل لجمع القوى الأرضية والسماوية[99]، ومع ذلك فإن الفلك يبدو حقلاً قائماً بذاته، وربما كان الميدان الأكثر جدارة بالاحترام من وجهة نظر دينية.

إن تأسيس مرصد سلطاني في اسطنبول في القرن السادس عشر وإغلاقه وتدميره بعد سنتين، مشهد آخر نلاحظ فيه الانفصال والاندماج بين التنجيم والفلك، القبول والرفض المتزامنين، وكيف أن الحزبين اللذين مع وضد الفلك/ التنجيم أدارا تنافسهما، ومصير المرصد يوضح هذه المتاهة من المواقف والمصالح.

لقد افتتح المرصد في سنة 1577، على قمة هضبة غلاطية على الطريق إلى حي طوب خانة، وعمل تحت رعاية السلطان مراد الثالث (حكم بين سنتي 1574-1595) والصدر الأعظم صوقوللو محمد باشا، والمعلم السابق للسلطان سعد الدين خوجه[100]، وصار المرصد يُعرف لا بهؤلاء الرعاة البارزين بل بالعالم الذي أدار المؤسسة، تقي الدين (1521/ 22-1585)، وكان المرصد مجهزاً جيداً ووظف من سكان المدينة ذوي القدرات المهنية المختلفة، وقد خُلد هذا المرصد الرائع في شاهنشاه نامه (كتاب ملك الملوك) الذي لم يحدَد مؤلفه بجلاء، والكتاب نثر فارسي منظوم يحتفي بنجاحات السلطان مراد الثالث في أرض المعركة وخارجها، وأضيفت رسوم للنسخة للتأكيد على مواضيع معينة في المادة المكتوبة ولدعم قيمة مادة المخطوطة، والوصف المصور والمكتوب للمرصد يزودنا بدليل إضافي على الاهتمام بالمؤسسة، وشهرتها، وصلتها برعاية النخبة[101].

لم يكن مرصد تقي الدين مجرد نزوة للسلطان وبقية أعضاء قصره، بل جزء من ظاهرة واسعة الانتشار في اسطنبول وما وراء حدودها كذلك، وقد وجد أيضاً نشاط فلكي ضخم في بلدات مثل بورصة، العاصمة الأولى للدولة العثمانية، وكوتاهية وهي بلدة في ولاية غرب الأناضول حيث كان الفلك يدرّس، ويدرس، ويكتب عنه، ويوجد مرصد له كذلك[102]، وفي المناطق التي تتحدث باللغة اليونانية كان الناس المتعلمون، وبعضهم من رجال الدين، يكتبون رسائل كثيرة تبحث في التنجيم/ الفلك في محاولة للتنبؤ وتفسير الكوارث الطبيعية التي كانت تدمر المنطقة دورياً[103].

إن انتشار الفلك/ التنجيم جغرافياً ودينياً ينبئنا بدرجة النشاط في هذا الحقل، ومدى اندماجه بالمناخ الثقافي العثماني في العصر الحديث المبكر، ومع ذلك فإن المشتغلين بالفلك والتنجيم كانوا بحاجة للدفاع عن أنفسهم باستمرار، وهو ما يفسر قصر حياة بعض هذه المشاريع.

لقد كان مرصد اسطنبول نشيطاً لمدة قصيرة وحسب، وكانت بداية نهايته مرتبطة رمزياً بحدث مهم كانت له أهمية فلكية وتنجيمية وهو ظهور مذنب في سماء اسطنبول سنة 1577، وكانت التعليقات على ظهوره وعلى سلسلة الحوادث التي رُبطت بالظاهرة تبين التوترات التي أحاطت بالفلك والتنجيم في العهد العثماني، وبالصدفة أوضحت كذلك تشابك الحقلين رغم المحاولات المتكررة للفصل المهني بينهما.

ومع ظهور المذنب، أعد تقي الدين تنبؤاً متفائلاً للسلطان، فهو لم يكن فلكياً ومديراً للمرصد السلطاني فقط، بل أيضاً عمل في وظيفة منجم السلطان "منجم باشي" -وهو منصب في قصر السلطان- وهي حقيقة تشير إلى دعم السلطان للتنجيم ومن يعملون به، وسياق التكهن التنجيمي كان ما يزال مهماً للفلك، وهو أمر كان طبيعياً في الفكر والممارسة في العالم الإسلامي وأوروبا.

وقد فسر تقي الدين ظهور المذنب بأنه إشارة إلى فترة من النجاحات، بما فيها انتصارات في أرض المعركة ضد الصفويين في إيران، ومع ذلك لم تكن

الحقيقة وردية إلى حد بعيد من وجهة النظر العثمانية، فرغم أن الجيش العثماني هزم الصفويين في الواقع، وزيادة على ذلك فإن الحرب التي خاضها بين سنتي 1578-1590 انتهت بعدد من الإنجازات الهامة حيث ألحق العثمانيون أذربيجان وبنوا أسطولاً على شواطئ بحر قزوين واتصلوا مباشرة إلى حد التلامس مع الأوزبك (دولة تركية سنية وسط آسيا في منطقة أوزبكستان الحالية، والتي كانت أيضاً معادية للصفويين الفرس الشيعة)، رغم كل ذلك فبعد ظهور المذنب بسنة تفشى طاعون خطير فحصد كثيراً من الأرواح في اسطنبول، وكان من ضمن الوفيات أفراد من الأسرة السلطانية ومنهم السلطانة مهرماه بنت السلطان سليمان [القانوني] وعمة السلطان مراد.

مثل هذه الكوارث للدولة كانت أرضاً خصبة لتنمية المعارضة العامة لتقي الدين، المنجم وراصد النجوم، وقد ربط شيخ الإسلام سعد الدين أفندي، المفتي الأكبر في الدولة الذي عارض المرصد منذ البداية، بين المؤسسة والتنبؤ بالأبراج وتفشي الطاعون، وإنه من الخطأ أن ننظر إلى هذه المعارضة بصفتها قائمة على أسس دينية فقط، إذ شكك المفتي بعلاقة الفلك والتنجيم بالمعرفة الإسلامية، وادعى أن هذا النشاط كان دائماً شراً لكل الذين شغلوا أنفسهم به، وأن حياة أي شخص شرع ببناء مرصد ستصل إلى نهاية غير طبيعية، كما زعم أن التنجيم والفلك محاولة لسبر أغوار القدرة الإلهية، ويمكن لله أن يظهر سخطه على من يجرؤ على كشف أسرار الكون ويحاول تغيير القضاء المكتوب، ولهذا السبب فقد حذر شيخ الإسلام من أن المصائب لن تتوقف ما استمرت النشاطات الفلكية، كما تنبأ بأن زلزالاً سيضرب الدولة (وفي الحقيقة كان مركز الدولة ومازال ضمن نطاق الزلازل عالية الخطورة)، ومع ذلك كان لديه برنامج سياسي، فقد كان منافساً سياسياً لصوقوللو محمد باشا وسعد الدين خوجة، وهما من رعاة تقي الدين ومرصده، وفي النهاية أقنع السلطان الذي أرسل قلج علي باشا، أمير الأسطول العثماني لإغلاق المرصد[104].

ورغم أن المرصد قد دُمر، فإن نشاط الفلكيين والمنجمين في إسطنبول

وبقية أنحاء الدولة لم يتوقف، فكتبت مئات الرسائل في كلا الموضوعين[105]، وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، استخدم فلكي/ منجم من أنقرة اسمه مدرس زاده سعد الله الأنقراوي، خبرته العلمية لوضع نفسه ضمن الواقع السياسي العثماني، فكان على صلة وثيقة بالنخبة الاجتماعية، وعالماً ومسئولاً عثمانياً في أنقرة ومحيطها، وبصفته فلكياً/ منجماً كان أيضاً مسئولاً، ناقش فائدة الأبراج للأشخاص المشهورين في إدارة الولايات ضمن سياق حركة التنظيمات، وذلك للتأكد من أن المرشحين كانوا مناسبين لنظام إصلاحي جديد[106].

وبعد تقي الدين، ظل "المنجم باشي" يخدم بلاط السلطان، وقد شغل 37 رجلاً هذا المنصب بعد تأسيسه في زمن السلطان بايزيد الثاني (حكم بين 1481-1512) وقبل أن يلغى نهائياً (في سنة 1924) مع نهاية الخلافة العثمانية، وظل أولئك يواجهون الانتقادات في كل مرة كانت نبوءاتهم لا تتحقق فيها، ومن ذلك أنه عندما سئل محمد جلبي، كبير المنجمين في الدولة في القرن السابع عشر (توفي سنة 1631) لماذا لم يتنبأ بوفاة السلطان أحمد الأول (حكم بين 1603-1617)، نفى هذه الادعاءات وأحال خصومه على مخطوطة وضعها في خزانة قصر توبكابي للحفاظ عليها، ولما رجعوا إلى ما كتبه، اتضح أنه بيّن الموضوع بجلاء (وقد وصلنا بعض نسخه) ومع ذلك فإن شهرته وسيرته قبل تعيينه في القصر، عندما كان "مؤقتاً" في مسجد شاه زاده في اسطنبول (مسجد الأمير الذي بناه السلطان سليمان الأول سنة 1543 لذكرى ابنه المحبوب الذي توفي في سن 22 نتيجة الطاعون حسب الظاهر) تشير إلى أن الاندماج بين مهنة الفلك ومهنة التنجيم لم يزل[107].

إن أدوار المنجم باشي تتضمن خليطاً من دراسة الفلك النظري وتحديد أوقات الصلاة وصوم رمضان والأعياد وتحضير قراءة الطالع، وكونه الشخص الذي يحدد الجدول الديني للدولة، فقد كان المنجم باشي هو المسئول عن كل مؤسسات المؤقت خانة الموجودة إلى جانب المسجد الرئيس، وحتى بعدما

دخلت الساعات الآلية إلى الدولة العثمانية وصارت شائعة في القرن التاسع عشر، ظل الفلكيون التقليديون هم الذين يحددون الوقت تحت إشراف المنجم باشي[108]، لقد خدم كبير المنجمين، المنجم باشي، وطاقمه، السلطان بصورة خاصة ولكنهم قرئوا الطالع لكل أعضاء العائلة السلطانية والأشخاص المهمين في الدولة (كان بعض الفلكيين المعروفين في أوروبا، مثل يوهانز كبلر، 1571-1630، يكسبون معاشهم ليس من أعمالهم "العلمية" بل من كشف الطالع الذي يكتبونه، كما فعل كبلر لقياصرة الهابسبورغ)[109]، وكذلك حضروا كشف الطالع للدولة نفسها، فقد حددوا الأوقات الملائمة للقيام بالأحداث الهامة مثل احتفالات تنصيب السلاطين واحتفالات المواليد والزواج وإقلاع السفن في رحلاتها، وكذلك سجل الطاقم الحوادث الفلكية الاستثنائية -بما فيها الخسوف والكسوف، وظهور المذنبات والأجسام الغريبة في السماء- بالإضافة إلى الزلازل والحرائق، وكان المنجم باشي مسئولاً عن أكثر من مجرد تقديم المعلومات عن هذه الحوادث، فقد كان عليه تفسير معانيها، وبهذا كان هو وطاقمه مسئولين ليس عن تحديد الوقت وحسب بل أيضاً عن تقدير ملاءمته وما إذا كان مبشراً بخير أو منذراً بالشر[110].

آليات الوساطة في عملية التلقي

كان هناك آليات مختلفة تتحكم بالرغبة والقدرة على استيعاب الأفكار والمهارات في النظام العلمي العثماني، وقد أثرت هذه الآليات في سرعة، وحجم، وطريقة التلقي، وكان هناك عملية موازية من عدة مستويات من القبول والرفض، وإن الدخول البطيء للساعات الأوروبية الآلية إلى الدولة العثمانية يوضح هذا الأمر، لقد كان العثمانيون مطلعين على الساعات الآلية منذ نهاية القرن الخامس عشر، وخاصة بصفتها منتجات إيطالية، ولكن الاستعمال العام لم يبدأ في ذلك الوقت، وحتى القرن الثامن عشر لم تكن ساعات الحائط (ساعات الأجداد) أو الساعات المعلقة منتجات مقبولة بالضرورة بين العثمانيين،

فالساعات كانت على سبيل المثال موجودة في المواكب السلطانية حيث يستعرض ثراء ومكانة السلطان بإظهار الهدايا النفيسة التي تلقاها من الحكام الأجانب[111]، وفي الواقع فإنه فقط في القرن التاسع عشر استوعب العثمانيون بنجاح الساعات بصفتها منتجات تقنية أوروبية، ثم أصبحت جزءاً من تغيرات في المفاهيم فيما يتعلق بالزمان والمكان[112].

وآلية أخرى للتحكم هي الإدماج، كما لاحظ موريس سيراسي Maurice Cerasi فيما يتعلق بالهندسة المعمارية العثمانية واستخدام الفضاء، فقد تبنى العثمانيون طراز الركوك الفرنسي* وطراز الباروك الإيطالي**، ولكنهم لم يستسلموا لهذه النماذج، وبدلاً من الاستسلام فقد استخدموها لهندستهم الخاصة ووظفوها في حاجاتهم، وعدلوها لتلائم الذوق العثماني، وبهذا اخترعوا طرازاً عثمانياً أصيلاً ولكنه متميز عن المرحلة التأسيسية التقليدية[113]، لقد أظهروا رغبة وقابلية لاستيعاب أفكار وتقنيات جديدة مادامت ضمن عالم الثقافة العثمانية، وبهذا فما نراه هنا ليس قطيعة مع الماضي بل استمرارية، وفي حقبة العصر الحديث المبكر هذه، كانت المعرفة الجديدة -أو المعرفة التي يفهم أنها جديدة- لا تدرك بصفتها تحدياً للمفاهيم الرئيسة، ففي الواقع كانت تفهم كملاحق أو إضافات لوجهة النظر العثمانية عن العالم، وربما وُجد فهم (حتى لو في الوعي الباطن) أن أفكاراً معينة يمكن أن تهدد نظام العالم، ولهذا فإن تجديدات محددة قُمعت (كالظهور الأول للمواد المطبوعة الذي نوقش في الفصل الثالث).

لقد أخبرنا أوليا جلبي، الرحالة العثماني من القرن السابع عشر والذي لم يكن يعرف الملل، قصة عن جراحة المخ في فيينا وضحت العقدة السابقة، فطبقاً لأوليا، فإنه زار فيينا سنة 1665 بصفته عضواً في وفد إلى قيصر

(*) طراز فني يبالغ في الزخارف.

(**) طراز فني يتميز بدقة الزخارف ومنحنياتها.

الهابسبورغ ليوبولد الأول (1640-1705) نيابة عن السلطان محمد الرابع (حكم بين 1648-1687)، وأثناء مكوثه في فيينا زار مستشفى قرب كاتدرائية سان ستيفن على ضفاف الدانوب، كان المستشفى مشهوراً على نحو استثنائي في ذلك الزمن، وكان يعالج المرضى من العائلة الحاكمة وغيرهم، وقد أعجب أوليا بجراحي المستشفى بصفتهم فريقاً ماهراً وذكياً جداً: ففي رأيه كانوا نظراء لفيثاغورس وابن سينا، ووصف جراحة مخ بالتفصيل، إذ قطعت الجبهة من الأذن إلى الأذن، ودهش من نظافة الجرح، لم تنزف قطرة واحدة من الدم، ورفعت قمة الجمجمة بالملقط، ودعي أوليا للنظر في الداخل، وشاهد المخ والدم وكثيراً من السائل بالإضافة إلى الرصاصة الملتصقة بنسيج المخ، واقتلع الجراح الفييناوي الرصاصة بحذر عن طريق الملقط، واستعمل إسفنجة منقوعة في النبيذ لتنظيف الجرح الداخلي، ثم أعيدت قمة الجمجمة وربط الرأس بضمادات من الجلد، ثم وضع النمل على الجرح ليرويه ويشفيه، وكل الجروح والثقوب في الرأس غطيت بملصق سميك، وكانت رائحة الجرح وقطرات النبيذ قرب الأنف وتدليك الجسم بالطين لمدة ساعة قد أيقظوا المصاب من نوم عميق، وكانت وجبته الأولى حساء الدجاج مع النبيذ، وبعد 15 يوماً من العملية الجراحية خرج المصاب من المستشفى وقدم إلى الإمبراطور[114].

موقف أوليا تجاه هذه الجراحة مهم لفهم العقلية العثمانية فيما يخص العلم الأوروبي، لقد دهش من مهارة الأطباء وذهل من الجراحة الجريئة في جسم الإنسان، ومع ذلك فقد جزم بأن هذا الإجراء ممكن في طبه "هو" كذلك، فمن وجهة نظره إن الجراحة كانت قمة عجيبة من إنجاز القدرات الطبية ولكنها لم تكن أعلى من القدرات والمعرفة العثمانية.

في ذلك الوقت كان الطب العثماني مازال قائماً على مفهوم جالينوس عن توازن الأخلاط في الترجمة العربية الإسلامية والتعديل العثماني اللاحق، لقد بنى العثمانيون على الخبرة الجراحية للزهراوي، الأندلسي من القرن الحادي عشر[115]، مطورين وسائله وأدواته، وهناك تعديلان عثمانيان على الزهراوي

طبقا في القرن الخامس عشر في الأناضول، وهو وجه مبكر من الكتابة بالتركية العثمانية: أكثرهما شهرة كان ذلك الخاص بشرف الدين صابونجوغلو في منتصف القرن الخامس عشر[116]، والآخر كان مخطوطة لمؤلف مجهول من الربع الأخير من القرن الخامس عشر[117]، ومع ذلك فإن أوروبا بدأت بالتقدم حتى لو أن انفصالها عن جالينوس ومفهومه عن توازن الأخلاط كان بعيداً عن القطيعة الكاملة، ولقد كانت الجراحة التي شهدها أوليا قد حدثت بعد قرن من الثورة التشريحية لأندرياس فيساليوس Andreas Vesalius وفنان عصر النهضة ليوناردو دافنشي (1452-1519)، وغيرهما كثير، وفي عصر أوليا كان الإنجليزي وليام هارفي William Harvey (توفي سنة 1657) قد اكتشف نظام الدورة الدموية البشرية*، كما شهدت هذه الفترة كثيراً من الإجراءات الطبية للمرة الأولى.

لم يكن أوليا مدركاً لما كان حتى ذلك الوقت تياراً دقيقاً، ولم ير الفرق الذي كان آخذاً بالاتساع بين النظامين الصحيين، ومن وجهة نظره كان الطب العثماني متطوراً وذا مستوى عال، مثل النظام الذي لاحظه في فيينا، فعندما دعي للنظر في الرأس المفتوح للمصاب، وافق على الفور، ولكنه غطى فمه وأنفه بمنديل، فأدهش الجراح المحلي، فشرح له أوليا أنه لم يشأ أن يكح أو يعطس بالقرب من الجرح المفتوح، فأعجب الجراح الفييناوي وهتف: "برافو"، ومن المؤكد أن أوليا لم يفوت فرصة الفخر بما فعله طوال حديثه، ولكن حتى هذه المبالغة دليل على مزاج الكاتب وزمنه، لقد خبر أوليا طب فيينا وأعجب به بل شارك بنفس اللغة المهنية مع نظيره الأوروبي[118].

وفي أثناء القرن التاسع عشر، كانت آليات الوساطة لعملية التلقي بطريقة

(*) الواقع هو أن العالم العربي المسلم ابن النفيس الذي عاش في القرن الثالث عشر هو مكتشف الدورة الدموية الصغرى (بين القلب والرئتين) أما وليم هارفي فهو مكتشف الدورة الدموية الكبرى (بين القلب وبقية الأعضاء)، ولكن منجزات المسلمين لا تحظى بالاعتراف في كثير من الأحيان.

خطاب القرب [المعرفي] غير صالحة، فالعثمانيون الآن صاروا يعلمون بوجود نظامين علميين -أي العثماني والأوروبي الغربي- بصفتهما منفصلين ومختلفين، وفي نهاية العصر العثماني اقترح الفلاسفة العثمانيون وسيلة أخرى لتقبل مصادر المعرفة الجديدة، وذلك بالاعتقاد أن التقنية خالية من القيم، وفي النهاية ثبت عملياً استحالة فصل التقنية الغربية، مثلاً عن المفاهيم الغربية فيما يتعلق بالنظام الاجتماعي والتنظيم السياسي، حتى لو أنهم اعتقدوا أن هذا الفصل كان ممكناً، وبغض النظر عما إذا كان هذا الحل الثقافي مُرضياً أم لا، فإنه أظهر أن النقاش بخصوص الطبيعة المتنوعة للعلم لم ينته، مع استمرار إعادة تفسيرها في كل جيل.

وعلى سبيل المثال كان ضيا كوك ألب (1876-1924) واحداً من الفلاسفة البارزين في نهاية العهد العثماني، وقد حاول دمج الثقافتين الغربية والتركية، وكان نشيطاً بين أعضاء تركيا الفتاة وجمعية الاتحاد والترقي أيضاً، ومن المؤمنين بالجامعة التركية وأحد رواد القومية التركية، ونظر إلى الأتراك بصفتهم عامل ربط بين الشرق والغرب، وفي نظره أنه من الممكن القيام بهذا الدور دون خسارة السمات الثقافية التركية التي كان يفخر بها، وهو جزء من الخطاب الذي ساد بين الأدباء العثمانيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والذي يركز على التغيير والتحول والتكيف، فقد كان من المعقول تماماً في رأيهم أخذ المعرفة والتقنية اللتين نشأتا في الغرب وغرسهما في السياق العثماني وعثمنتهما، ومن ثم بحث كوك ألب حصرياً كيف يمكن تحقيق هذا الهدف ولم يكن عنده أي شك في كونه هدفاً مجدياً[119].

إن النقاش الذي شارك فيه كوك ألب -دون الحديث عن مسألة ما إذا كان موقفه منطقياً أم ساذجاً- يشير إلى أن كفاح المجتمع العثماني نحو نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كان ضمن عملية تتضمن تغيرات ثقافية واجتماعية كالتغيرات العلمية والتقنية أيضاً، كوك ألب وآخرون أرادوا السيطرة على العملية: كانوا يريدون أن يتبنوا التقنية الغربية من جهة، وفي نفس الوقت

حماية الهوية الإسلامية التركية العثمانية من الزوال من جهة أخرى، وعلى الأقل هناك قطاعات معينة من المجتمع العثماني أظهرت حماساً حقيقياً للغرب (أطلق عليهم مصطلح "المرض بالغرب" أو "التسمم بالغرب" لو استعملنا المصطلح الإيراني الذي يعود إلى الستينيات، والذي يعني تبني الأنماط الغربية الاجتماعية والثقافية)، وقد أدخلت مجموعات عثمانية معينة الحوار الاستشراقي عن العالم الإسلامي عموماً والدولة العثمانية خاصة: فقد قبلت ثنائية الشرق والغرب، بما فيها التقويم الذاتي لمكانة الشرق الدنيا مقارنة بالغرب المثقف الحديث المتقدم[120]، وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أظهرت الصحافة العثمانية تهكماً ساخراً تجاه المتطرفين من المعسكرين، أولئك الذين يتبنون الطراز الغربي بلا اعتراض أو تناسب، وأولئك الذين يرفضون أي شيء أوروبي، فقط لكونه أوروبياً[121].

إن عملية التغريب كانت أكثر تعقيداً من مجرد القبول بلا قيود أو اعتراض، وإن رسالة لعبد الله الشكري بن السيد عبد الكريم القونوي Abdüllah el- Shukri ibn Seyyid Abdülkarim el- Konavi في فجر الفترة الحديثة، عن الفلك الأوروبي بحلول القرن التاسع عشر، توضح ذلك، وقد استهدف من كتابه "تنقيح الأشكاك عن توضيح الإدراك" شريحة المدرسين في المدارس العثمانية وقدم إليهم تصوراً كونياً جديداً (هيئة جديدة): النموذج الكوبرنيكي عن مركزية الشمس، حيث وضعها في مركز المجموعة الشمسية، وصاحب الشرح الحرفي برسم للكواكب التي تدور حول الشمس، وكذلك عالج القونوي موضوع الاكتشافات الجديدة منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر: وجود حزام الكويكبات بين المريخ والمشتري، وكوكبي أورانوس ونبتون، وعلى العكس من ذلك فقد أهمل أعمال جاليليو وكبلر ونيوتن، وفي الأساس، فإنه رغم أن مؤلفين عثمانيين آخرين دعموا النظام الكوبرنيكي، فإن القونوي رفض التحليل الذي يضع الشمس في المركز وذلك لصالح قبوله بالنموذج التقليدي الذي يضع الأرض في المركز، وقد اعتقد أن علم الفلك يجب أن يكون جزءاً

من التعليم العام التقليدي وضمنه المعارف التي اقتبست من أوروبا ولكن بشكل جزئي فقط[122].

إن النتاج الثقافي الذي يبحث في الحياة الفكرية في هذه الفترة يوضح استيعاب قيم غربية معينة، وعند كثير من العثمانيين كان ذلك بالاختيار وضمن تحكمهم، ولكن هذه العملية كلفت الكثير، فقد صنعت واقعاً ربط التقنية والعلم ووجهة النظر الغربية عن العالم بالأولويات التقليدية والهوية المحلية، وضخمت التوترات الداخلية التي كانت معقدة: النقد والتشوش والارتباك، الفضول والقيود، الغيرة والاحتقار والشعور بالتفوق، الخجل والشعور بالدونية[123].

من المناسب إنهاء هذا النقاش عن حوارات العثمانيين في القرن التاسع عشر بالإشارة إلى أنها كانت ظاهرة ثقافية خاصة راسخة في ظروف خاصة، وفي نفس الوقت مثلت أيضاً استمرارية للخطاب الإسلامي الخاص "بالعلم" بين العلماء المسلمين ذوي التعليم التقليدي، وأنا أذكر هنا مصطلحات فوكو لختام هذا الفصل بالقول إن آليات التلقي، وتصور المعرفة، وتصنيف المصادر، في القرن التاسع عشر، كانت مختلفة ومنفصلة عن الخطابات المعرفية السابقة، ومع ذلك فإن نفس خطاب القرن التاسع عشر ينتمي أيضاً للفكرة المعرفية العثمانية عن "العلم"، وما كان يعنيه هذا المصطلح خضع للتغير التاريخي، ولكن ثبت أن وضعه بطريقة سمحت بالنشاط التاريخي للمعارف كان نمطاً ثابتاً*.

(*) هذا الحكم العام ينفي عملية الاختزال التي طبعت سيرورة الحياة في الدولة العثمانية بالجهل وهي أقرب إلى كون هذا هو الحال في دولة كانت دولة عظمى متفردة دهراً طويلاً ولما تراجعت صارت ضمن الدول العظمى وفي أسوأ الأحوال كانت في خلفية الدول العظمى ولكنها ظلت بينها.

الفصل الثاني

أين وكيف جرى التعليم؟

في غياب معلومات كافية عن التعليم عند العثمانيين، فإن علينا اللجوء إلى انطباعات وتقديرات كل من العثمانيين والأوروبيين، وفيما يتعلق بالقرنين السادس عشر والسابع عشر، فإن مصادر المناطق التي تتحدث التركية تذكر أن على الأقل ربع سكان المدن يستطيعون القراءة والكتابة باللغة التركية وفي أدنى الأحوال يعرفون أقساماً من القرآن [الكريم] تخص الصلاة[1]، وقد ذكرت [المؤرخة] نيللي حنا وجود طبقة وسطى متعلمة ونابضة بالحياة في القاهرة التي تتحدث باللغة العربية، في بداية العصر الحديث، كما لاحظت انتشار لغة عامية مكتوبة وأشارت إلى أنها كانت عاملاً حاسماً في انتشار معرفة القراءة والكتابة، وفي الواقع فإنه حوالي سنة 1600 كان هناك ارتفاع واضح وهام في انتشار الكتابات عموماً، مع تكاثر النصوص المختلفة المكتوبة بالعامية العربية، وكان هذا خياراً لغوياً حتى للمؤلفين المتعلمين والمتمكنين من العربية، وأشارت حنا كذلك إلى كون نمو التجارة عاملاً مساهماً في انتشار معرفة القراءة والكتابة.

إن هذا الانتشار لم يكن متساوياً في جميع الأماكن، ففي بعض المراكز المدنية -كالقدس على سبيل المثال (وهي مكان للحج ومهمة دينياً ولكنها ليست موقعاً بارزاً للتجارة والصناعة)- كان أعضاء المجتمع الإسلامي أقل تعليماً وأكثر جهلاً بالقراءة والكتابة[2]، أما سكان الريف حيث أكثرية المجتمع العثماني، فقد كانوا خارج إطار ذكر المصادر.

هذا الواقع عن تفاوت معرفة القراءة والكتابة حسب المكان والزمان،

يدعونا للتأمل في مكونات التعليم لدى جماعات مختلفة في المجتمع (وليس عند النخبة فقط)، وطريقة الحصول عليه، كيف كانوا يتعلمون؟ وأين تعلموا؟ إن هذا الفصل يتتبع أنماط التدريس والتعلم في المراكز الرئيسة للدولة العثمانية، في كل من النطاقات الجغرافية التي تتحدث كلاً من التركية والعربية.

أصول التدريس

واصل خطاب التعليم العثماني تراثاً يعود إلى العصور الوسطى العربية، واتخذت النقاشات على هذا الموضوع أمكنتها في عدة أصناف أدبية: رسائل عن طب الأطفال، رسائل عن التعليم وأصول التربية، نقاشات قانونية عن مكانة الطفل في المجتمع والعائلة، ورسائل تعزية للآباء الذين فقدوا أبناءهم(3).

إن إلقاء نظرة على الخطاب العثماني في أصول التربية ممكن بواسطة سير الأولياء، أي وصف حياة الرجال الصالحين، وباستخدام الأساطير، توثق كتب أدب المناقب صفات الأولياء والأبطال بصفتها دروساً وأمثلة جديرة بالاقتداء، إن أدب السيرة -أي قصة حياة النبي [صلى الله عليه وآله وسلم]- هو المثل الأبرز لهذا النوع من الآداب، ورغم كونها دينية في أهدافها ومحتوياتها (حيث يبحث النص المعتقدات والطقوس والاستقامة والانحراف)، فإن أدب المناقب يكشف عن قيم اجتماعية وسياسية، بما فيها أفكار عن الطفولة، وإن طفولة الأولياء كما تقدمها القصص، تكوّن خلفية أدوارهم الخاصة في المجتمع، ومثل أي وجه آخر يذكر عن أحد الأبطال الأولياء، فإنه يُنظر إلى طفولته كنموذج للمحاكاة فيما يتعلق بمعاملة الأطفال، إن النموذج المثالي لوصف طفولة النبي محمد [صلى الله عليه وآله وسلم]، بما فيها سنوات تلقيه العلم، تخبرنا على سبيل المثال أن العلاقة بين المدرس والتلميذ تكونت وفقاً لهرمية حادة، وإن النسخة العثمانية من سيرة النبي التي تنتمي لأدب سير الأولياء، تصف المعلم بأن شخصيته مهيمنة وقاهرة وقائدة، وكان الأطفال يتعلمون في إطار من الالتزامات الشديدة، وكان قسم كبير من التدريس يقوم على أساس حفظ المادة

وإعادة تسميعها مرات لا حصر لها (وليس بالضرورة على أساس الفهم العميق لما يتم تعلمه)، وعلاقة المدرس-التلميذ تدور حول خوف التلميذ من العقاب بما فيه العقاب الجسماني*.

إن سير الأولياء تميز علاقة المدرس-التلميذ في الفصل بالصرامة، ومن ثم كانت ألعاب الأطفال توصف بالهامة، والخبرة مثلاً في فضاء الطفل -اللعب في الشارع دون حضور الآباء أو أي سلطة بالغة أخرى- كانت تعد مهمة لنموه، وكان الأولاد يشجعون ليكونوا مؤذين ولعوبين ومتنافسين في رياضات متنوعة، مثل المصارعة (التي كانت شائعة في المجتمع العثماني)، وكان الكتاب العثمانيون يصفون ألعاب الأطفال بكونها تعكس سلوك الكبار (المنافسة، الصراع على المكانة والهالة الاجتماعية)، وليست مجرد لعب خال من الأهداف الجادة، ومع ذلك فهذه الأفكار تطابق بأبطال القصص: فبعد كل ذلك لم يكن من المناسب أن للأولياء طفولة "عادية"، لا سيما [النبي] محمد [صلى الله عليه وآله وسلم]، ولهذا السبب فإن سيرته لا تروي الطفولة بصفتها مرحلة منفصلة أو مختلفة، وكان يعبر عن أفكار في أدب المناقب عن كونه صبوراً مع الأطفال، وراعياً للروابط العاطفية بين الآباء والأبناء، ومقدراً لكون الأطفال أبرياء وعلى سليقتهم (وأحياناً غير مسئولين)، وفي المجتمع العثماني كان اللعب لا يعد طبيعياً فقط بل يقدر جوهره عالياً: فباللعب كان يعتقد أن الأطفال يختبرون قدراتهم ويعرفون حدودها في هذه العملية(4).

1 - التعليم: كيف جرى؟

لقد وجدت عدة طرق لاكتساب المعرفة والتعليم في المجتمع العثماني:

(*) هذا التقويم هو رأي المؤلفة في العملية التعليمية ولكن هناك رأي آخر أشاد بإنجازات هذه العملية وعبر عنه بعض المتخصصين على رأسهم الدكتورة سهير السكري من جامعة جورجتاون بواشنطون https://www.youtube.com/watch?v=I2eIMLKZ-FI

التعليم الذاتي، المدارس الرسمية، التعلم في البيت لدى معلم خاص، التدريب عند حرفي، وقد تعلم كثير من العثمانيين عند معلم خاص أثناء الطفولة وبشكل مفرد أو جماعي عند بلوغهم، وكان واقع التعليم معقداً، فكثير من الأشخاص تعلموا بطرق مختلفة حسب قدراتهم المالية وتمكنهم من الحصول على التدريب وطريقتهم في الحياة وميولهم الشخصية، وكل ذلك كان يتغير بوضوح مع مرور الزمن.

ولم يكن هناك طريقة واحدة لاكتساب المعرفة أو تعلم مهنة معينة تحتكر المشهد، ونتج عن هذه الحقيقة منافسة بين الطرق المختلفة، بل أيضاً بين الناس الذين يتبعون هذه الطرق، وذلك حول من يملك المعرفة "الحقيقية"، وكما لاحظنا على سبيل المثال في الفصل الأول، نعت الأطباء العثمانيون بعضهم بعضاً "بالدجل والشعوذة" لوصم المنافس بعدم الجدارة بسبب دونية تدريبه (على الأقل في نظر من يتهمه) وذلك ضمن اتهامات أخرى(5).

وعند تقويم جدارة المهني، لم يكن العثمانيون بالضرورة يرون التدريب السابق معياراً حاسماً، فكان ما يهمهم هو القدرات الحالية للمهني، وليس ما سبق دراسته، وهذا التوجه واضح على سبيل المثال في القضايا المرفوعة ضد أطباء فيما يطلق عليه اليوم "الأخطاء الطبية"، فالمرضى المحبطون يقاضون ويشتكون أن أطباءهم لم يتبعوا العقد فيما بينهم: فالطبيب المتهم تلقى مالاً مقابل الشفاء التام ولكنه لم يقدمه، وكانت المداولات في المحكمة متوقعة حول قضايا هذه الأخطاء: فالقاضي يوضح تفاصيل العقد بين المريض والطبيب فيما يتعلق بالتشخيص، ما الذي تم الوعد به، وما هي الأجرة المتفق عليها، وينظر في العلاج الذي تم تقديمه ونتائجه، وعند اللزوم يستشير شاهداً خبيراً فيما يتعلق بمدى كون العلاج هو المتعارف عليه في الحالات المشابهة، وفي هذا الإجراء بينما ينظر في مكانة الطبيب المدعى عليه في الجماعة المهنية المحلية، فإنه طبقاً لسجلات المحاكم الشرعية لم يكن هناك نظر فيما حصل عليه الطبيب بدقة من تدريب في الماضي، على الأقل بشكل واسع.

ودرست النساء أيضاً في كل مراحل الحياة: بنتاً ومراهقة وبالغة، وفي وسط النخبة، كانت البنات يدرسن بطريقة التعليم الخاص في البيت مثل الأولاد، وعند الطبقات الأدنى، كان التعليم يكتسب من مؤسسات عامة قرب المسجد أو الكنيسة، أو في البيت في حلقات درس للنساء من الحيّ، وكان كل من النساء والرجال يعلّمون في هذه الحلقات، وحتى الكتاب الملتزمون الذين كانوا أكثر صرامة فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقي المناسب، سمحوا للنساء بمغادرة بيوتهن للحصول على التعليم لاسيما إذا كان القصد هو التعليم الديني[6].

2 - التعليم: أين جرى؟

إلى جانب الطرق التعليمية المتعددة، استعمل العثمانيون مواقع تعليمية متعددة، كان الهدف من بعضها هو التعليم أساساً ولكن المساجد والمكتبات استعملت أيضاً، وقبل إصلاحات القرن التاسع عشر، كان المتعارف عليه إرسال الأطفال إلى المدرسة في حوالي سن السابعة لاكتساب التعليم الأساسي للمؤمن، وقد عرفت هذه المدارس بالكُتّات أو المكتب باللغة العربية، ومكتب بالتركية العثمانية، وهذه المدارس كانت المعادل الإسلامي للمدرسة اليهودية المسماة (هادار)، وفي الحقيقة كان الختان ودخول المدرسة بين العثمانيين أحداثاً وطقوساً تأسيسية لعبور التحول من المهد إلى الطفولة[7].

كان التعليم الابتدائي يتضمن أساساً تدريباً دينياً يستهدف غرس المعرفة والمهارات المطلوبة للالتزام بالإسلام بصفته نظام إيمان وعبادة، ومن ثم كان الهدف من التعليم تخصصياً بشكل محدد، ولذلك فقد كان القسم الأكبر من التعليم في الكتّاب مكرساً لتحفيظ أجزاء من القرآن [الكريم]، وكانت القراءة والكتابة تدرسان باللغة المحلية، واللغة العربية، لغة الإسلام، كانت تدرس فقط في الأماكن التي تسود فيها، ولهذا كان الأطفال في أماكن أخرى يحفظون

النصوص الدينية باللغة العربية دون أن يصاحبها بالضرورة فهم حقيقي*، وكذلك كان التلاميذ يدرسون القليل من الحساب والتاريخ والجغرافيا، وفي الواقع وُجد الكثير من التباين بين محتويات ومستويات الدراسة في مراكز الكتّاب المختلفة، ولم يطبق نظام للتنسيق أو التوحيد لتحديد المحتوى والإلزام بتطبيقه، بل كانت كل مدرسة تتمركز حول شخصية وسلطة معلم رئيس، وكان مستوى ومحتوى التعليم في كل مدرسة دينية يحدَد حصرياً على أساس قدرات المدرسين الذين يعملون في المدرسة.

كانت المدرسة العثمانية هي المؤسسة المسئولة أولاً عن اكتساب المعرفة الأعمق في مجال الدين، ومع ذلك فإلى حد ما كانت تزود بتعليم أوسع كذلك، ولهؤلاء الذين يريدون فهماً أوسع، وكان يمكن للمدارس أن تعد المعارف الشاملة اللازمة لمتعددي الثقافة، وهذا كان انطباع أحد المراقبين في القرن الثامن عشر، وهو توديريني G. B. Toderini، وهو يسوعي متعلم عاش في اسطنبول من أكتوبر [تشرين الأول] 1781 إلى مايو [أيار/ ماي] 1786، وقد وصف عظمة المدرسة العثمانية التي أشار إليها بالأكاديميات، ملاحظاً بشكل عام كم كانت أبنيتها فخمة وكم أثار أساتذتها الإعجاب، ثم فصل الكلام عن بعض المدارس الأكثر شهرة ومواقع مركزية في اسطنبول في ذلك الوقت، مرتبة حسب زمن تأسيسها، من مدارس السلطان محمد الثاني إلى مدارس السلطان عبد الحميد الأول (حكم بين سنتي 1774-1789)، والأهم من ذلك أن

(*) قد يكون هذا الادعاء صحيحاً عند الأطفال ولكنه يعم جميعهم حيث لا يدركون في البداية كل المعاني القرآنية مهما كان انتماؤهم القومي أما تخصيص غير العرب بعدم الفهم فالكونت دي مارسيغلي وهو نبيل إيطالي أقام في إسطنبول بين عامي 1679-1680 لمدة 11 شهراً، ينفي هذه الادعاءات من واقع المشاهدة ويقول: "إن ما يدعيه الكثيرون من المسيحيين حول أن الأتراك لا يعرفون القراءة ولا يفهمون القرآن ليست إلا ادعاءات لا أساس لها من الصحة، والسبب في ظهور هذه الأفكار غير الصحيحة عندنا هو عدم معرفتنا باللغات الشرقية" الدولة العثمانية تاريخ وحضارة ج 2 ص 471.

توديريني وصف المدارس العثمانية بأنها مؤسسات مكرسة للعلم في الوقت الذي تكون فيه العلوم الدينية مثل التفسير والحديث إلى جانب الفلك والهندسة[8].

وقد وجد دليل في الواقع على أن الفلك والرياضيات كانت تدرس أحياناً في المدارس العثمانية، حتى في التكايا والزوايا الصوفية، وذُكر الفلك والهندسة بكونهما مواد منفصلة في منهج التعليم، وكان الجبر جزءاً من علم الحساب بدلاً من كونه مجالاً مستقلاً من الدراسة[9].

ربما وضع العثمانيون العلوم في المدارس استمراراً للنموذج التيموري من سمرقند، المركز الثقافي الإسلامي الأهم في القرنين الرابع عشر والخامس عشر في ظل سلالة جنكيز خان المغولية[10]، ومع ذلك فإن نابي أفندي زاده Nebi Efendizade وهو مدرس من القرن الثامن عشر من أوشاق في غرب الأناضول قدم دليلاً معاكساً في تسجيله للمنهج النموذجي، وتضم القائمة قواعد وتشكيل وبناء الجملة في اللغة العربية، والمنطق والبلاغة، والفقه والتوحيد والحديث [الشريف] وتفسير القرآن [الكريم]، ومن المثير للاهتمام أن العلوم البحتة والعقلية لم تظهر في أي قائمة[11].

في الوقت الحالي نحن غير قادرين على تقويم مدى وأهمية الظاهرة العثمانية في مزج الديني بالعقلي، وبعض المؤرخين، لاسيما الأتراك، يشيرون إلى أن الدراسات غير الدينية (مثل الحساب والهندسة والفلك والموسيقا والكيمياء والطب والزراعة والجغرافيا) كانت بشكل تقريبي (وليس مطلقاً) مهمة مثل الدراسات الدينية في المدرسة[12]، ومع ذلك فإن المدى الذي كانت فيه المواد غير الدينية تعلم بشكل منظم في المدارس، وأهميتها النسبية في المناهج تظل محل شك، وبتعبير آخر: رغم أن كثيراً من العلماء مزجوا بالفعل التعليم الديني بالعلم الطبيعي والعلوم البحتة وميادين المعرفة الأخرى، فإننا لا نعرف مدى علاقة معارفهم المتنوعة بتعليمهم وتدريسهم في المدارس.

وفي النهاية حتى لو قام مدرس بتعليم علم ديني في المدرسة، ومن ترجمة

سيرته علمنا أنه كان خبيراً في حقول أخرى، بل حتى لو أنه قام بتدريسها، فإنه مع درجة معرفتنا الحالية سيكون من الخطأ الافتراض أنه قام بتعليم هذه المواد غير الدينية في هذه المدرسة خاصة، إذ كما في العهود قبل العثمانية، فإن التدريس والتعليم تما في مواقع مختلفة[13]، ولهذا سيكون من المطلوب الحصول على دليل متين الأساس للحديث عن وجود توجه يركز على التعليم المتنوع والواسع من المواد، لاسيما في مؤسسة المدرسة عامة.

كان كثير من العاملين في الدولة العثمانية قد درسوا في المدارس لتوسيع معرفتهم وتعليمهم، وكانوا متعلمين يقرءون ويكتبون، ولكنهم ليسوا متخصصين، وكان قدر مواز، إن لم يكن أكثر، من الطلاب، قد نظروا إلى المدرسة بصفتها مكان تعليم مهني، والتدريب فيها كان مرحلة رئيسة ضمن مسارين عمليين أساسيين، أحدهما الوظائف الدينية، وأكثر مراكزها شهرة في الدولة العثمانية كان التعليم والقضاء، ولكنها تتضمن أيضاً الإفتاء، والوعظ في المساجد، وغير ذلك، والمسار الثاني كان العمل الكتابي في الإدارة العثمانية، وكلا المسارين اعتمدا على مزج مشترك بين حقول المعرفة في المدارس: المواد الدينية مثل تفسير القرآن [الكريم]، والشريعة، والتوحيد، وحقول تابعة مثل اللغة العربية وما فيها من قواعد وبناء جمل وغير ذلك.

وفي الواقع فإن التدريب في المدرسة كان مرحلة رئيسة في سيرة أي متخصص في الدين، وفي بداية عمر الدولة في القرن الرابع عشر، لم يكن قد نشأ أي تراث يتعلق بالتعليم الديني في الأناضول، وهكذا فإن أوائل العلماء في الدولة كان عليهم السفر إلى مراكز التعليم التقليدية على امتداد المشرق في سوريا ومصر (سيأتي لاحقاً تحليل عن هذه الرحلات لاكتساب المعرفة)، وعلى امتداد القرن الرابع عشر، أنشئت أوائل المدارس العثمانية وصار من الممكن اكتساب المعرفة الدينية محلياً، وبحلول زمن السلطان محمد الثاني، فاتح القسطنطينية، كان تراث محلي قد بدأ بالتطور، وأضاف إليه محمد الثاني تسلسلاً هرمياً من مؤسسات التعليم المختلفة على امتداد الدولة العثمانية، وهذا

التطور استمر بقوة، وبحلول زمن السلطان سليمان في منتصف القرن السادس عشر، عبر عن مسارات العمل بوضوح في مستويات أجور المدرسين ومنح الطلاب، فكلما ارتفع مستوى المؤسسة، ارتفع مستوى مدفوعاتها، وكما هو متوقع، كانت مستويات مدارس العاصمة أعلى من مدارس الولايات، ومن بين العواصم الثلاث (بورصة، أدرنة، اسطنبول) كانت إسطنبول أرفعها مكانة، وكانت المدارس السلطانية فيها أعلاها منزلة، وأولها كانت مدارس السلطان محمد الثاني الثمانية (التي عرفت بعد ذلك بصحن الثمانية)، وفيما بعد صارت المدارس التي ضمها السلطان سليمان في مجمعه تفوق مدارس السلطان محمد الثاني قدراً[14].

إن وجود المدارس ضمن نظام التسلسل الهرمي تزامن مع محاولات تنسيق محتويات التدريس وتحديد معايير إلزامية، ففي الماضي، تركز التعليم في نصوص اختارها المدرسون، وتبعاً لذلك فقد نشأت تناقضات كبيرة بين المؤسسات التعليمية وحتى داخل مؤسسة تقوم على توجهات المدرسين، وهذا التشوش ميز مدارس العصور الوسطى، وقد سعت الدولة العثمانية لتنظيم ذلك.

لقد شملت النظم الخاصة بالمدارس العثمانية عدة أوجه، أو ربما كان يجب المصادقة عليها مرات عديدة عندما لا تتبع النظم السابقة بدقة، وفي القرن السادس عشر، جهزت مجموعة من النظم (قانون نامه) للعلماء وتلاميذهم، وفي هذه المرحلة وجدنا توجهاً لتطوير وإعادة هيكلة منظمين في التسلسل الهرمي للدولة على امتداد المؤسسات العثمانية الحاكمة، بما فيها المؤسسة الدينية، التي سميت "العلمية"، وفي أثناء حكم السلطان سليمان، كانت مسارات وتسلسلات العمل قد أصبحت أكثر وضوحاً مما كانت عليه في السابق، وفي هذا السياق، أصبحت على صلة بالقانون نامه في تحديد الرتب، والمعايير، والمنهج الثابت لكل مستوى، من موقع الدخول الأدنى فما فوق، وقد تضمن ذلك المجموع قوائم من النصوص الأساسية التي كان على الطلبة قراءتها، وكانوا ممنوعين من الصعود إلى مرحلة تالية قبل اختبارهم في النصوص

المطلوبة وتلقيهم "الإجازة" من المعلم، وكان من المفترض أن يتأكد معلم الدرجة التالية من أن الطالب حصل في الواقع على شهادة إكمال المرحلة السابقة، وإذا لم يكن الأمر كذلك فلا يسمح له بحضور الفصول، وفوق ذلك فقد أعلنت النظم أن المدارس يجب أن تفتش، وأن المدرسين الذين لا يلتزمون بالنظم يجب أن يُصرفوا، وقد صادق نيشان سلطاني من السلطان مراد الثالث 1598 على هذه النظم(15).

نابي أفندي زاده هو الاسم الذي عرف به علي بن عبد الله العوشق Ali bin Abdüllah el-Uşşak (توفي في سنة 1785-1786)، وكان مدرساً في مدرسة عثمانية (وبهذه الصفة كان مسئولاً في مؤسسة عثمانية رسمية) سجل المنهج المقبول في تلك الفترة، وكتاباته تشهد بأن التسلسل الهرمي والمنهج الرسمي، إلى حد ما، من القرون العثمانية السابقة أصبحا هما القاعدة، وفي قصيدته في الكتب المشهورة في العلوم يقدم شكلاً من الشعر الغنائي المنظوم بوزن معقد، كما أنه يذكر قائمة المؤلفين والكتب التي تدرس في المدارس العثمانية، ويسجل تسلسلاً من ثلاثة مستويات: المبتدئون الذين يقرءون المختصرات (اختصار)، الطلبة المتوسطون الذين يقرءون النصوص ذات المستوى المتوسط (اقتصاد)، الطلبة المتقدمون الذين كان عليهم قراءة الدراسات المفصلة والمتعمقة (استقصاء)، وبدورها كانت كل مرحلة تنقسم إلى ثلاث مراحل فرعية(16).

يبدو أنه في بداية العصر الحديث كان هناك توجه لتنظيم طرق التدريس وبناء تقدم تدريجي وبنيوي، وقد طبقت النظم في المدارس على امتداد الدولة (وليس في المركز وحده)*، ومع ذلك ففي نفس الوقت كان هناك سيولة هي القاعدة التي سمحت بوجود اختلافات في محتويات التعليم والتي نشأت من

(*) سريان نفس الأحوال السائدة في مركز الدولة على ولاياتها وأطرافها من الفروق الرئيسة بين الحكم الاندماجي مثل الدولة العثمانية، وحكم الاستعمار الذي كان يكيل بأكثر من مكيال ويستنزف الأطراف لصالح رفاهية المركز.

أسباب مختلفة، وأحد الأسباب يمكن أن يكون ميل المدرسة تجاه الإسلام الصوفي (أو انعدام هذا الميل).

إبراهيم حقي الأرضرومِلي Erzurumlu İbrahim Hakki (توفي سنة 1780)، قدم منهاجاً نموذجياً مختلفاً عن نابي أفندي زاده، وكان أيضاً مدرساً في مدرسة عثمانية، وأتى من أرضروم في شرق الأناضول (ومن هنا جاء اسمه)، ولكنه زار أيضاً اسطنبول حيث قابل السلطان عبد الحميد الأول، وإضافة إلى كونه عالماً دينياً، فقد كان قائداً صوفياً، أي شيخاً، يدرس النظرية الصوفية وممارستها، وفي الواقع فإن قائمته تجمع المواد الدينية والفقهية بالنصوص الصوفية، وفي تصوره فإن هناك الكثير مما يجمع بين المدرسة والتكية، وتمييزه مبهم بين المؤسستين التعليميتين، إحداهما لتعليم الإسلام القويم والأخرى لتعليم الإسلام الصوفي[17].

إن التنظيم المؤسسي في المدرسة في طورها العثماني (تطبيق التسلسل الهرمي، والتوجه نحو توحيد المناهج، وتحويل التعليم المدرسي إلى مكون مطلوب في تحصيل العلماء) جعل المدارس العثمانية مختلفة عن مدارس العصور الوسطى، وهذا التباين متصل بالمهمة المحددة لهذه المؤسسة، فقبل العثمانيين، أثناء العهدين الأيوبي والمملوكي، نشأت الأهمية الاجتماعية للمدرسة أساساً من مسئوليتها عن إيجاد وحفظ المكانة، وكان معظم التدريس والتعليم يتم في مكان آخر[18]، وفي العهد العثماني كذلك كان الانتماء للمدارس عموماً وللمتميزة منها خاصة، يحمل أهمية اجتماعية، ومع ذلك فإن المدرسة العثمانية كانت مؤسسة تعليمية ناشطة وكان الحصول على التعليم يتم هناك أولاً.

وكانت المدارس جزءاً من تدريب بعض الإداريين العثمانيين كما يبين ذلك ترجمة مصطفى بن عبد الله (1609-1657)، وهو تقريباً غير معروف باسمه، ولكن الأسماء والألقاب التي أصبح مشهوراً بها تشير إلى سيرته وتعليمه المتنوعين: فنحن نشير إلى حاجي خليفة الذي لم يكن غير كاتب جلبي

المشهور، وقد مُنح لقب "حاجي" لإظهار التوقير لشخص التزم بفرض الحج إلى مكة [المكرمة]، "خليفة" هو لقب تشريفي لكاتب في الإدارة العثمانية، كاتب جلبي كان مؤرخاً وجغرافياً وكاتب سير خدم بصفته مسئولاً عثمانياً في قسم تمويل الجيش، وبهذا المنصب رافق الجيش في عبوره الأناضول والقوقاز والمشرق، بما في ذلك حملة السلطان مراد الرابع لفتح بغداد.

وفي أثناء حياته مزج كاتب جلبي تعليم المكتب [الكُتاب] والمدرسة مع العمل في الإدارة العثمانية، وكان قد بدأ دراسته في سن الخامسة أو السادسة، وعندما وصل سن 14 سنة أصبح مبتدئاً في أحد مكاتب البيروقراطية المالية العثمانية، وهناك تعلم مسك الدفاتر و"سياقت" (وهي الشفرة السرية التي يستعملها الكتاب الماليون لترميز المعلومات المالية الحساسة لإخفائها عن عيون غير المرخصين)، وفي كل سيرته العملية في إدارة الجيش، استمر كاتب جلبي في متابعة دراساته الدينية، ومعظم دراسته تمت في العاصمة، رغم أنه استفاد من محطات الجيش في حملاته، والتي سمحت له أن يدرس مع علماء مشهورين آخرين، فعلى سبيل المثال في مدينة حلب، درس وهو في طريقه إلى العراق، وفي اسطنبول قام مرتين بأخذ إجازة من عمله البيروقراطي وكرس نفسه تماماً لحضور محاضرات لعلماء العاصمة، واستخدم الميراث الذي تركه والده - الجندي في الجيش العثماني- لمغادرة عمله النظامي من أجل الدراسة، وبعد سنوات قليلة تم تجاوزه في الترقية التي توقعها، فدخل في مشادة مع رئيسه في العمل واستقال، وعاد مرة أخرى للدراسة في المدرسة، وبعد فترة قصيرة فقط بحث عن منصب إداري جديد، وقد اهتم كاتب جلبي بأكثر من ميدان الدين وحده، فنهمه العلمي الذي لا يشبع شمل الاهتمام بالتاريخ والجغرافيا ورسم خرائط أوروبا والعالم الجديد، وقد قرأ الأعمال التي صدرت في زمنه بواسطة ترجمات من اللاتينية، وكان كاتباً غزير الإنتاج بالعربية والتركية العثمانية في مجالات اهتمامه، والتي شملت أيضاً قضايا معاصرة لزمنه[19].

وهناك مثلان يوضحان طبيعة أعمال كاتب جلبي الاثنين والعشرين[20]،

الأول هو "تحفة الكبار في أسفار البحار" وهو يبحث الحرب في البحر، كتبه سنة 1656 بعد هزيمة الأسطول العثماني أمام البنادقة[21]، والرسالة الثانية هي "ميزان الحق في اختيار الأحق"، يدرج في 21 فصلاً، القضايا العقائدية والأخلاقية التي قسمت المجتمع العثماني في ذلك الوقت، مثلاً: الموسيقا، التدخين، الرقص، وغير ذلك، وحاول أن يقدم وجهة نظر متوازنة ومتسامحة، وكانت البداية التي انطلق منها هي أن المعتقدات والعادات التي أصبحت راسخة في المجتمع لا يمكن اقتلاعها، وليس هناك سبب للتسبب في صعوبات للمجتمع ووضع الجمهور في اختبارات لا يمكنه تحملها[22].

ومن الواضح أن كاتب جلبي كان مثقفاً، بل فيلسوف في رأي نظرائه، والذي بحث أيضاً قضايا عملية تهم الدولة والمجتمع، وهو مثل استثنائي بسبب نطاق معرفته وتنوع الميادين التي خاضها، ومن هذا المنطلق، فإن تعليمه لم يكن مطابقاً للتعليم العثماني العادي في العصر الحديث المبكر، ومع ذلك فإنه يقدم نموذجاً مهماً يوضح كيف كان المزج بين ميادين الاهتمام ومهارات المسئول العثماني من جهة ومخرجات التعليم المدرسي من جهة أخرى، وبهذا يمكن القول إن كاتب جلبي كان نتاج عصره.

وفي الواقع كانت المدارس تزدهر وتنتشر على امتداد الدولة العثمانية، وأحد دوافع تأسيس المزيد من المدارس كان تقديم المزيد من فرص الدراسة للكثير من الطلبة الذين واظبوا على طرق أبواب المدارس، ولكن تأسيس المزيد من المدارس كان يؤجل المشكلة فقط: فإن عدد الطلبة المدربين كان يفوق عدد الوظائف المتوفرة باستمرار، وعدد الطلبة الذين كان بإمكان المدارس قبولهم كان أكبر مما يمكن لمؤسسة العمل العثمانية أن تعرضه من وظائف*، سواء

(*) تهمنا الناحية الإيجابية في هذه المعلومة وهي توفر المدارس حتى أكثر من قدرة المجتمع على الاستيعاب، وهي حقيقة تخالف النظرة السلبية السائدة عن تفشي الجهل والأمية.

علماء متخصصون أو كتبة، وقد أدى الحشر في عنق الزجاجة هذا إلى الكثير من المرارة، لا بسبب بطالة الخريجين دون ذنب فقط، بل أيضاً بسبب أن الدولة العثمانية كانت مجبرة في النهاية على إعالتهم لمدد طويلة، وهو ما أدى إلى توترات اجتماعية*.

ومنذ القرن السادس عشر وما بعده، كان طلاب المدارس (الصوفطة) يذكرون في المصادر العثمانية بصفتهم الرعاع، الذين لا يمكن ضبطهم أحياناً، والذين يشاركون أو حتى يبادرون بالتمرد في العاصمة، وقد شاركوا في يوليو [تموز/ جويلية] 1703 بانتفاضة ضد شيخ الإسلام فيض الله أفندي وراعيه السلطان مصطفى الثاني (حكم بين سنتي 1695-1703)، وقد عرفت الثورة باسم حادثة أدرنة، وأدت إلى خلع السلطان عن العرش، وكان مصير فيض الله أكثر سوءاً: فبعد تعذيبه لمدة شهرين في السجن، قطع رأسه أمام الحشود في أحد ميادين أدرنة، وشارك الصوفطة كذلك في ربيع سنة 1909 في انتفاضة ضد تركيا الفتاة ومنظماتها السياسية، جمعية الاتحاد والترقي، وكان هدف الاحتجاجات هو استعادة نفوذ السلطان عبد الحميد الثاني (حكم بين سنتي 1876-1909)، بين أهداف أخرى، وهو النفوذ الذي تقلص بعد استعادة الدستور سنة 1908، وقد قمعت الثورة وتكلفت عشرات الأرواح في العاصمة وأدت إلى خلع السلطان عبد الحميد تماماً من السلطة، ووضع مكانه السلطان محمد الخامس رشاد (حكم بين سنتي 1909-1918) وأحد أسباب التمرد النشط إلى حد العنف هو قلق الطلبة على مستقبلهم الاجتماعي والاقتصادي وهم يرون فرص التقدم تتضاءل أمامهم(23).

(*) يلاحظ هنا تفاوت مفهوم المعاناة بين الدولة العثمانية ومعظم الدول التي خلفتها على مساحتها الواسعة، "فمعاناة" طالب العلم في الدولة العثمانية كانت في الافتقار إلى فرصة العمل، مع وجود الضمان المعيشي الذي تكفل الدولة به وضع الطالب، أما في معظم الدول التي قامت على أنقاضها فلم يكن هذا الضمان متوفراً وكانت المعاناة حقيقية في الافتقار إلى ضرورات الحياة.

كانت المدرسة مؤسسة هامة بشكل خاص للتعليم، ولكنها لم تكن الوحيدة المتوفرة للعثماني الراغب في التعلم، فالمساجد والمكتبات عملت أيضاً في ظروف معينة بصفتها مدارس محتملة، وكانت الطواقم في هذه المؤسسات تعمل في واجبات إضافية وربما كان أحدها التدريس، وفي القرن الثامن عشر أصبح من الشائع بدرجة متزايدة في بعض المكتبات أن يكون المشرف فيها -وهو الأمين الذي يحفظ الكتب مع ضلوعه بالفهرسة- بالإضافة إلى ذلك مدرساً متمكناً، وزيادة على متطلبات المهارات الجيدة في الكتابة وتزيين وتنظيف وإصلاح الكتب، وإعارتها واستعادتها، صارت الثقافة متطلباً جديداً(24).

3 - التدريب المهني

كانت مؤسستا المكتب [الكتّاب] والمدرسة تقدمان أساساً المعرفة الدينية مع مهارات القراءة والكتابة، وبهذا يتم تدريب الجيل القادم من المسئولين العثمانيين الإداريين والدينيين، ولكن أين أمكن للعثمانيين تلقي التدريب لمهنة مختلفة؟ إذ لم يكن هناك مدارس مهنية.

إن نشاط المستشفى والمدرسة الطبية في مجمع السليمانية في إسطنبول كان استثنائياً، وليس قاعدة، وربما كان هناك قلة أخرى من المدارس الطبية، فمثلاً ربما كانت المدرسة في مجمع السلطان بايزيد الثاني (حكم بين سنتي 1481-1512) في أدرنة في الواقع مدرسة طبية، وقد زار أوليا هذه المؤسسة في منتصف القرن السابع عشر، ومن الواضح أنه عدها مدرسة طبية، وأثنى عالياً على مستواها في التدريس، بالإضافة إلى المدى الذي كرس الطلبة أنفسهم لعلاج الناس(25).

وهناك دليل غير مباشر على حقيقة أن بعض المدارس ربما قدمت تدريباً طبياً وذلك في قربها (أو أحياناً ارتباطها) بمباني المستشفى، وزيادة على ذلك فإن وجود زخارف في مدرسة متصلة بمستشفى إسطنبول سميت على اسم السلطانة خرّم -المحظية المفضلة ثم زوجة السلطان سليمان الأول- طرح سؤالاً

عن الماضي المحتمل للمدرسة بصفتها مؤسسة طبية: حيث زينت حوائط المدرسة بما يبدو أنه مواضيع طبية، فربما كانت الأفاعي في الجدران الخارجية لمدرسة السلطانة خرم هي إشارة مبطنة لإله العلاج والطب الإغريقي إسكليبيوس، ولو كان الأمر كذلك فهل هذا دليل على الوظيفة الطبية للمدرسة؟[26].

وحتى لو قبلنا الدليل غير القطعي على كون بعض المدارس تعمل كمدارس طبية، فإن قلة من المدارس في الدولة العثمانية تخصصت في الطب أو درست الطب إلى جانب مجالات المعرفة الدينية، والصورة واضحة: بالكاد كان هناك مدارس طبية مهنية، كما لم يكن هناك مدارس لأي مهنة أخرى قبل الإصلاحات التعليمية في القرن التاسع عشر.

وما دام الحال كذلك، أين كان الشخص يتدرب ليصبح طبيباً؟ أو نجاراً؟ إنه فيما يتعلق بالميادين التي كانت تعد ضمن الحرف (صناعة باللغة العربية وصناعت بالتركية العثمانية) فإن الجواب هو التدريب المهني أو التمهن، لقد كافح الأطباء باستمرار للحصول على الاعتراف بكونهم مهنيين وليسوا حرفيين - ولم ينجحوا في ذلك دائماً- وكان نموذج التمهن ينطبق عليهم كذلك، والعمل كمبتدئ جعل المدارس المهنية غير ضرورية، ليس لكون مؤسسة التدريب المهني موجودة أصلاً، بل بسبب وجهة نظر تتعلق بالمفهوم: فمن الواضح أن طريقة دراسة الحقول التي تدرج ضمن الحرف (ولا تقوم على أساس هيكل نظري من المعرفة) هي التعلم بالخبرة، وليس من دراسة كتب ونظريات (وعلى كل حال فإن الكتب والنظريات لم تكن دائماً متوفرة فيما يخص هذه المهن).

يبدأ الشباب تمهنهم أثناء فترة المراهقة، وتعد هذه الفترة مرحلة هامة في حياة الشاب العثماني: فهي بداية لوظيفة ثابتة ونظامية تعد نهاية للطفولة وبداية للبلوغ[27]، وكان المبتدئون (شاكردان [الطلاب]) موجودين في نطاق واسع من أماكن العمل: المتاجر، الورش، المستشفيات، والمعامل الفنية، وكانوا يعملون ويدرسون ضمن نقابات حرفية أو مع قريب، وسجلت كثير من الحالات التي

تأسست فيها أسر معينة من التخصص في مهنة محددة، وتورث هذه المهنة من الأب إلى الابن ومن الأم إلى البنت (وفي بعض الأحيان القليلة كانت تنتقل من جنس لآخر)، وفي هذه الحالات كان هناك تداخل بين روابط النقابة والروابط العائلية[28].

4 - القصر والحريم من مؤسسات التعليم

لقد قام قصر السلطان بدور مؤسسة التدريب للكثيرين الذين خدموا فيه، والذين كانوا طاقم النخبة الإدارية العسكرية المستقبلية، وكان دور مؤسسة القصر هو تحضير جيل جديد من المرشحين المتفوقين، ويضمن ذلك عمليات الاختيار بعناية حيث يُختار الأكثر موهبة فقط، وذلك بواسطة عملية الإرشاد، مما يضمن أن المتفوقين وحدهم سيصلون إلى المراتب العليا ويخدمون الأسرة الحاكمة بقدرات متنوعة، وأكثر المدارس شهرة عملت في "الأندرون" وهو قسم الخدمة الداخلية في المبنى الثالث والأكثر خصوصية في قصر توبكابي السلطاني في اسطنبول، ووجدت مدارس أخرى في قصور متنوعة في إسطنبول وأدرنة، وكانت مدرسة توبكابي فريدة: فتحت إشراف الخصيان البيض الذين يديرون القصر، تلقى الشباب الإرشاد بتقديم الخدمة الشخصية للسلطان نفسه، وقد عاشوا في ظل نظام خاص صارم يشبه العسكرية، وكان من الممنوع الحديث بصوت عال في حضور السلطان، وكان على المتدربين التواصل فيما بينهم بلغة إشارة خاصة[29].

لقد دربت مدرسة القصر مسئولين وحكاماً بالإضافة إلى حرفيين متفوقين، وأحد خريجي المدرسة السلطانية كان المعمار سنان (1490-1588)، والذي ربما كان أعظم مهندس معماري عثماني، وبصفته شاباً من أصل يوناني مسيحي جُند في نظام الدوشرمة (حشد الشباب المسيحيين في الوحدة الإنكشارية)، وتحول إلى الإسلام، وختن، وتدرب في القصر جندياً ومعمارياً، وبرز في حملات متعاقبة، حيث شارك مثلاً في الحملات على رودس، وبلغراد،

وهنجاريا، وبغداد، وبنى سلسلة من المنشآت لاستعمال الجيش: جسور، وتحصينات، وقنوات، وغير ذلك، ولفتت إنجازاته نظر السلطان سليمان، الذي عينه في النهاية في منصب المعمار الرئيس في بلاط السلطان (معمار باشي)، وقد شغل المنصب لمدة عقود قام في أثنائها بتصميم مئات المباني على امتداد الدولة (سيأتي لاحقاً في الفصل الرابع المزيد عنه وعن أبنيته)[30].

وبالتوازي مع مدرسة القصر، أديرت مؤسسة مشابهة في الحريم، حيث تدربت الفتيات على الخدمة كرفيقات مناسبات للسلطان ووالدته (السلطانة الوالدة)، وكذلك كنساء مهمات في قسم الحريم، وكان يمكنهن أيضاً مغادرة القسم ليصبحن زوجات لرجال النخبة المستقبلية في القصر وفي الإدارة العثمانية والجيش، وقد اتبعت مدرسة الحريم نموذج مدرسة الرجال، وقارن الأوروبيون طريقة الحياة في مدارس القصر والحريم بنظام الأديرة، ففي كلاهما كان الانضباط الصارم مطبقاً، والجو المهيب مطلوباً، وغير ذلك، كالصمت المطبق، وكانت مدرسة الحريم كمدرسة القصر، نظاماً مفصلاً وهرمياً برتب ومسارات مشابهة، وفي كلا المدرستين كان الطلبة والطاقم لهم منزلة العبيد (فتيات محظيات وعبيد ذكور)*، ولهذا كانت كلا المدرستين تجند الناس من خارج

(*) يقول المؤرخ زاكري كارابل في شرح ذلك: "كان الإنكشارية عبيداً بمعنى أن حقوقهم وأموالهم وأملاكهم وأحوالهم كلها تبقى رهناً لإشارة السلطان، ولكن من نواح أخرى عديدة، كانوا نخبة ذات امتيازات كبيرة، فعلى نقيض الأرقاء الأفارقة في الأمريكيتين، كان الإنكشارية طبقة حاكمة لدولة امبراطورية، وكانوا يتمتعون بالمزايا الناجمة عن ذلك". أهل الكتاب: التاريخ المنسي لعلاقة الإسلام بالغرب، دار الكتاب العربي، بيروت، 2010، ترجمة: د. أحمد إيبش، ص 201-202.
ويقول الباحث إيهود توليدانو إنه في القرن التاسع عشر كان الأوروبيون والأمريكيون يحملون مفاهيم متشابهة عن الرق تنزع لتعميم ظروف العمل في مزارع العبيد في الجنوب الأمريكي ولا تترك فسحة لخيار مختلف، وإن الأبحاث الغربية لم تلتفت جيداً لمشكلة الاسم، فكان الرق خارج المجتمعات الغربية يعرض بصفات مفعمة بالمعاني السلبية المشتقة من الممارسات الغربية لا سيما في الجنوب الأمريكي. =

الدائرة الإسلامية التركية، فكانت المحظيات البيضاوات يأتين من البلقان وشرق أوروبا والقوقاز، والسمراوات من إفريقيا، وهذه الشبكة توازي تلك الخاصة بالعبيد الذكور من دوشرمة السلطان.

تعلمت الفتيات المحظيات حرفاً متنوعة مثل الخياطة والتطريز والرقص والموسيقا بما فيها الغناء والعزف على الآلات، وكذلك تلقين تعليماً عن مبادئ الدين الإسلامي، وهذا النظام التعليمي الطموح لم يدع للمحظيات وقت فراغ، حيث إضافة إلى دراستهن فقد عملن في خدمة نساء أخريات: تنظيف وطبخ وتسلية وأعمال صيانة في قسم الحريم، وإن نمط الحياة هناك أكد على أهمية المثابرة والاجتهاد، وكانت النساء الأكبر سناً فقط هن اللواتي يحصلن على حياة أكثر يسراً، وقلة منهن يمكنهن الصعود إلى منزلة أعلى من العمال المتعاقدين، ولكن حتى بعد وصولهن إلى هذا المكانة في حياتهن، كان يفترض أن يواصلن شغل أنفسهن بالتطريز والزخرفة والموسيقا وهي أعمال تعد وظائف راقية ودقيقة[(31)*].

Ehud R. Toledano, Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East, University of Washington Press, Seattle, 1998, pp. 15, 29.

(*) يفصل بعض الباحثين المدققين الحياة في الحريم السلطاني بطريقة أكثر إنصافاً من الآداب الشائعة، رغم كثرة الآداب والفنون الاستشراقية المتعلقة بحريم السلاطين العثمانيين وعموم الشرقيات، فإن المراجع الحديثة تؤكد أن هذه المنتجات كانت وليدة الخيال (ثروت عكاشة، مصر في عيون الغرباء من الرحالة والفنانين والأدباء (القرن التاسع عشر)، دار الشروق، القاهرة، 2003، ج 2 ص 44 وما بعدها.

- Robert Aldrich (Ed), The Age of Empires, Thames & Hudson, London, 2007, p. 340.

- Ehud R. Toledano, Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East, University of Washington Press, Seattle, 1998, p. 29),

لأنه لم يكن من المسموح للرجال الغرباء، فضلاً عن الأجانب، بدخول عالم النساء المسلمات عموماً ونساء السلاطين خاصة، وكان الهدف من تصويره والكتابة عنه بذلك الشكل المثير إشباع رغبات داخلية لرجال الطبقة البورجوازية في أوروبا والتعبير عن بعض مصادر القلق الاجتماعي فيها، وقد وثق الباحث ساردار بعض الدوافع =

5 - طلب العلم

لقد أدرك المسلمون أن طلب العلم هو التزام ديني على كل مسلم ويتضمن وجهاً عملياً بالرحلة والمبادرة بالبحث عن المعلمين والنصوص والمعرفة (وهو ما أطلق عليه الرحلة في طلب العلم)، ومدح كثير من الأحاديث [النبوية الشريفة] طلب العلم، وجعلته "في سبيل الله"، وشجعت المسلمين على ارتياد نهايات العالم، وذُكرت الصين في هذا السياق كمثل على المدى المناسب أو الموصى به للمسلم أن يذهب إليه في سبيل المعرفة (وهو مثل رُد من بعض الزوايا ومازال محل نقاش في زمننا).

إن هذا الحديث منتشر وأثبت أنه صامد، على الأقل من الناحية الحرفية بصفته مثلاً، إلى جانب مجموعة من الأقوال تمنع الرحلة في طلب العلم لأسباب خاطئة، وقد كرس العالم الديني (لاسيما المحدث)، والمؤرخ، وكاتب التراجم، من القرن الحادي عشر، وهو الخطيب البغدادي، دراسة عن ظاهرة الرحلة كنمط لنقل المعرفة، ولم يقر ما عده انحداراً في الممارسة التي تتضمن الجشع، والرحلة المختلطة بالتجارة(32).

وفي الواقع إن كثيراً من المسلمين في القرن الثامن أو التاسع وما بعدهما لم يعيشوا روح الحديث وراكموا المعرفة محلياً(33)، وقد أشار [المستشرق] إجناتس جولدتسيهر Ignaz Goldziher في كتابه الشهير "دراسات عن النبي"

= الشخصية الخاصة لبعض المستشرقين وراء هذا الإنتاج (ضياء الدين ساردار، الاستشراق: صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية، كلمة، أبو ظبي، 2012، ترجمة: فخري صالح، 86-87)، ولقد كانت روايات القلة من النساء الأوروبيات اللواتي دخلن هذا العالم الخاص بالنساء المسلمات أكثر واقعية واعتدالاً وتميزاً عن روايات الرجال الخيالية وكشف بعضهن أنه "كان هنالك جنس أقل بكثير مما يُظن، وكان هناك شرب شاي وأعمال خياطة أكثر من ذلك بكثير" (زاكري كارابل، ص 209 و 233)، ولكن "من فكروا بالشرق بصورة إيجابية كانوا دائماً مهمشين" (ضياء الدين ساردار، ص 68).

Muhammedanische Studien إلى أن قيمة الرحلة تلاشت بمرور القرون، وفي القرن الحادي عشر حلت "الإجازة" (رخصة التعليم) محل "الطلب" وذلك بصفتها النظام الرئيس في نشر المعرفة والنصوص(34).

ومع ذلك كانت الرحلات مشروعاً اجتماعياً رئيساً في العالم الإسلامي قبل العصر الحديث، وكان يُنظر إلى شبكات الرحلة والتجارة بصفتها ضرورية لفهم التفاعلات بين المسلمين، بمن فيهم العالم العثماني، وفي كتابها "الترحال والحرفيون في الدولة العثمانية: العمل والحراك في العصر الحديث المبكر" Travel and Artisans in the Ottoman Empire: Employment and Mobility in the Early Modern Era، ترينا ثريا فاروقي أن كثيراً من الرعايا العثمانيين كانوا متنقلين، رغم أن الفكرة السائدة تزعم أن معظم العثمانيين كانوا مستقرين، وحتى قبل القرن التاسع عشر حينما أصبحت الهجرة ومغادرة الأوطان شائعتين، تحرك العثمانيون كثيراً في سياقات متعددة، بعضهم تحركوا برغبتهم، والبعض تحركوا بأمر السلطان: فسكان الريف تخلوا عن مزارعهم وذهبوا إلى المدن بسبب التغيرات المناخية، وغادر الفلاحون للانضمام إلى جيوش السلطان أو قوات المرتزقة، والبدو وأشباههم هاجروا بلا توقف وفق نمط حياتهم، والتجار رحلوا على امتداد الدولة، ونقلتهم التجارة بعيدة المدى إلى خارجها، والحج إلى المواقع المقدسة كان شائعاً بين المسلمين والمسيحيين واليهود، والتجنيد الإجباري (مثل الدوشرمة) وإعادة التوطين (النفي) كانا شائعين، وكان المسؤولون ذوو الرتب العالية يرسلون باستمرار إلى مناصب جديدة داخل الدولة، أو مناصب دبلوماسية خارجها، ورحل الحرفيون لأجل العمل، ونقل العبيد بصفتهم ممتلكات(35).

ونحن معنيون هنا بالرحلات للبحث عن المعرفة بصفتها ظاهرة مهمة اجتماعياً وثقافياً للفرد والمجتمع، فقد كانت أداة لإيجاد هرمية اجتماعية لأولئك المهتمين ببناء أنفسهم بصفتهم مصادر سلطة وشرعية، فداخل المجتمعات المحلية، شجعت الرحلات للبحث عن المعرفة الهوية والفخر المحليين، إذ أنه

عند الأمة المسلمة، كانت الرحلات وسيلة لنقل وبث الأفكار والمواضيع لمجتمعات في سبيل توحيد كل الشعوب المسلمة، وفي الواقع، فإن الرحلات لهدف رئيس هو البحث عن المعرفة، كانت صفة شهيرة للحياة اليومية في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى[36].

إن التعبير عن التقدير للبحث عن المعرفة ظهر في المجتمع العثماني منذ أيامه الأولى*، وقبل تطور التراث العثماني المحلي في الدراسات الدينية وتأسيس المدرسة التي جعلت الدراسة الدينية المحلية ممكنة، أُجبر العلماء الأناضوليون على السفر إلى المراكز الإسلامية التقليدية في العالم، وكانت هذه مرحلة رئيسة في نشر المعرفة الدينية الإسلامية في الأناضول، وإن تراجم أوائل المسئولين العثمانيين الدينيين تشهد على هذا النمط من اكتساب المعرفة وبناء السمعة، ولدينا مثل يوضح ذلك هو حياة الملا شمس الدين الفناري (1350-1431)، أحد الشخصيات الدينية المرموقة في زمن السلطان بايزيد الأول (حكم بين سنتي 1389-1402)، فسيرته موجودة في موسوعة التعريف بالشخصيات العثمانية وهي كتاب "الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية"، هذه الموسوعة جُمعت في القرن السادس عشر على يد أحمد طاشكبري زاده، وهو عالم ديني ومسئول عثماني في زمن السلطان سليمان القانوني، وقد ذكر ابن طاشكبري زاده أن الملا الفناري درس ابتداء في الأناضول، ولكنه لم يصبح مشهوراً بصفته المسئول الديني الأعلى مقاماً إلا بعد دراسته لبعض الوقت في مصر والعودة إلى الأناضول[37].

لقد تغير نمط البحث عن المعرفة في القرون التي تلت العهد العثماني المبكر، فمنذ القرن السادس عشر وما بعده، كانت مسارات التدريب وبناء المكانة وسلطة النخبة العثمانية الدينية والإدارية تبين أنماطاً محلية من الدراسة

(*) فكرة جديرة بتأمل أصحاب الوصفات الجاهزة عن نشوء الدولة العثمانية بصفتها مجتمعاً عسكرياً فظاً لا يقدر العلم.

والسير بدلاً من الرحلات البعيدة لمدد طويلة من الوقت، وهذه الرحلات وضعت صعوبات حقيقية لأسباب كثيرة، ومن ثم لم يتمكن الكثيرون من تحقيق هذا الهدف، وإحدى العقبات كانت النفقات المالية للرحلة نفسها وخسارة الوقت في البعد عن العمل، وهناك عقبة أخرى هي الحاجة لتجاوز عقبات التضاريس والقيود المناخية التي تحدد السفر في فصول معينة من السنة، وكذلك قلة وسائل المواصلات، ومساوئ الطرق، وتحديات أخرى[38].

وإضافة إلى الصعوبات المالية والطبيعية، كان هناك عقبات ثقافية محتملة أمام السفر يمكن ملاحظتها، وإحدى هذه العقبات كانت الحاجز اللغوي، ورغم أن كل العلماء المسلمين كان عليهم معرفة اللغة العربية لفهم النصوص الدينية، فإن إجراء محادثة بهذه اللغة مهارة مختلفة كلياً، لقد كان على الكثيرين اكتساب المعرفة بلغة أخرى، وفي بعض الحالات كان عليهم، بحكم واجباتهم الرسمية، الاحتكاك المباشر ببشر يتكلمون لغات أخرى.

كان هذا واقعاً لاسيما في المجتمعات التي تتحدث العربية وتحتاج اللغة التركية للتواصل مع المؤسسات الحاكمة، ومع ذلك فحتى لو كانت قطاعات معينة من المجتمع ثنائية اللغة في الواقع، فإن أغلب العثمانيين لم يكونوا كذلك[39]*.

إن الحاجز اللغوي يوحي بعقبة أعمق في طريق السفر عبر الثقافات والتبادل الفكري: أي الفخر المحلي، الذي ربما منع البعض من تقدير معرفة نشأت في مكان آخر، وقد ازدرى العلماء المصريون مستوى التدين والعلم في مناطق إسلامية أخرى، وإن قلة احترامهم للعثمانيين واضحة في موقف ابن إياس (حوال 1448- 1524)، وهو مؤرخ حوليات مصري من القاهرة في نهاية العصر

(*) فكرة أخرى جديرة بتأمل من يتهمون الحكم العثماني بممارسة الاحتلال في الوقت الذي لم يفرض لغته على معظم رعاياه وظلت الأحادية اللغوية هي السائدة في كل مجتمع من مجتمعاته حسب اللغة الأصلية وليس اللغة التركية.

المملوكي* وبداية العصر العثماني، وفي كثير من المناسبات يصف ابن إياس العلماء العثمانيين بأنهم أناس وضيعون ومعروفون بارتكاب آثام دنيئة، وقد طبق عليهم عبارات مثل "قليل الرأسمال من العلم" و"أجهل من الحمار"[40]، وهذا الشعور بالفوقية لم يكن بأي حال ظاهرة جديدة، ففي مصر قبل العثمانيين، كان من الشائع الإشارة إلى المؤسسات المحلية بأنها محور المعرفة الإسلامية وربما (كما يشير سام جيلينس Sam Gellens) كان ذلك استمراراً للمفهوم الفرعوني عن مصر بصفتها مركز العالم[41]**، ولو كان هذا الرأي عاماً، يمكن للمرء أن يفهم لماذا أحجم العلماء المصريون عن الدراسة في مدارس الأناضول أو حتى في الشام الأقرب والأقدم من الناحية الإسلامية، ومع ذلك ففي المقابل كانت الرحلة للدراسة في القاهرة، أحد المراكز القديمة في عالم الإسلام، طريقاً مطروقاً لعلماء الأناضول وسوريا***، لكن في القرن السادس عشر أصبح

(*) هنا بيت القصيد في تفسير موقف ابن إياس السلبي (بعض الشيء وليس سلبية مطلقة) من العثمانيين، فكونه من رجال العهد المملوكي المنقضي، يجعل من الطبيعي أن يكون متحفظاً من العثمانيين الجدد، هذا إذا فسرنا سلبيته تجاههم وحدهم، وقد ذكرت المؤلفة أن الفوقية تسبق حضور العثمانيين وتفسيرها في الملاحظة التالية.

(**) مؤرخو الغرب مهووسون بالتحف والأنتيكات، ولكن لا محل لتخصيص الفراعنة في هذا الموقف المصري العام على امتداد التاريخ، فطبيعة الجغرافيا السياسية التي منحت مصر هذا الموقع المركزي هي التي سمحت للفراعنة ومن بعدهم كل من سكن في مصر أن يتباهى بمركزيتها ومكانتها المميزة، ولهذا فحتى الحكام الأجانب مثل البطالمة تطبعوا بطبعها وجعلوا أنفسهم خلفاء للفراعنة، ثم كانت الدول التي قامت في شرق المتوسط تتخذها مركزاً مثل دول الأيوبيين والمماليك، وحتى الدولة العثمانية جعلتها الولاية الأولى في التشريفات السلطانية مقدمة على الأناضول نفسه وأوروبا العثمانية، القصد أن هذه نتيجة طبيعة مصر لا مجرد موقف فرعوني أثر في المسلمين بعد آلاف السنين.

(***) هذا التوقير والاحترام الذي نظر به المسلمون لمكانة مصر يؤكد أن الفوقية التي تحدثت عنها المؤلفة لم تكن موقفاً عنصرياً كما حدث في الغرب، بل مجرد موقف بشري يظهر في أي احتكاك بين الجماعات الإنسانية ويفخر به البعض على البعض الآخر دون تبعات ذات بال، وإلا لكان بقية المسلمين قد أحجموا عن ارتياد مصر لتجنب هذه الفوقية، وهو ما لم يحدث في أي وقت.

الأناضول موقعاً هاماً للتعليم الديني، ومنذ ذلك الوقت فصاعداً لم يكن هناك حاجة للسفر، وأصبح الأمر مجرد خيار.

رغم كل هذه الصعوبات، استمرت الأسفار، ولم يترك كثير من الأفراد أي أثر لمغامراتهم، ولكن هناك نتائج التبادل العلمي التي تشهد على أن الأفراد سافروا، وأن أفكارهم سافرت معهم، ومن تلك النتائج محاولة امبراطورية المينغ في الصين الحصول على البنادق العثمانية، ففي نهاية القرن السادس عشر، غزت اليابان كوريا، ووجدت أسرة المينغ الحاكمة في الصين (1368-1644) نفسها في موقع ضعيف نتيجة تفوق السلاح الياباني، وناقشت رسالة صينية من القرن السادس عشر وسيلة التفوق في هذه المعركة، وقارن المؤلف بدقة، بالكلمات والرسوم، ثلاثة أنواع من البنادق: الأوروبية، واليابانية، والعثمانية، وأشار إلى الطول والوزن والقوة وطريقة الحمل والتصويب والمناورة في كل منها، واستنتج أن السلاح الناري العثماني هو الأفضل[42]*، وقد انتهت الحرب في كوريا بمعاهدة سلام، ولم يكن هناك وقت ولا سبب يدعو حكام المينغ لتزويد جيشهم بالبنادق العثمانية، ومع ذلك فإن المعرفة التقنية المفصلة التي أظهرها الموظف في إدارة المينغ أشارت إلى أن نماذج من البنادق العثمانية و/ أو أوصاف دقيقة لها وجدت طريقها من غرب آسيا إلى شرقها بوسائل لا يمكننا التعرف عليها.

لو كان شعب معروفاً بأنه تخلل المسافات البعيدة ولكن أفراده مجهولون عندنا، فهل يمكننا على الأقل قول أي شيء عن سياقات رحلاتهم؟ إن الكثيرين مزجوا بين الحج الذي يتطلب كسر رتابة الحياة اليومية، مع الفرصة لحضور محاضرات في مدارس متنوعة في الطريق إلى الحج، هذا المزج سمح للطلبة والحرفيين من غير النخبة والذين شرعوا في الرحلة إلى مكة [المكرمة] بتجربة

(*) هل يتفق هذا التفوق التقني مع الصورة التي أشاعها الاستشراق التقليدي ومن تبعه من طواقم دول التجزئة عن جهل العثمانيين وركود العلم في ظلهم؟

الدراسة عند مدرسين جدد، وقامت الشبكات الصوفية بدور حيوي وخاص في تسهيل السفر عبر الإمبراطوريات وما يصاحب ذلك من روابط سياسية واجتماعية على صلة بالحج، فالزوايا الصوفية قدمت البنى والمباني المادية، أي المواقع الحقيقية للتفاعلات، وكان شيوخ ومريدو الصوفية هم القنوات والوسطاء البشريين الذين صاغوا هذه اللقاءات الاجتماعية، وفي بداية العصر الحديث، كانت الطريقة النقشبندية هي العامل الصوفي الرئيس في نقل المعرفة المقدسة والتنظيم الاجتماعي من آسيا الوسطى باتجاه الغرب إلى العالم العثماني[43]، وعند مستهل القرن العشرين كانت تكايا النقشبندية في إسطنبول موقعاً أساسياً للتفاعل العثماني مع أهالي آسيا الوسطى، ومحوراً رئيساً في شبكات شتاتهم، وكان التمدد الروسي وتقنيات المواصلات الجديدة قد جلبت قطاعات أوسع من مجتمع آسيا الوسطى للاحتكاك المتواصل مع العالم العثماني، وكانت التكايا الصوفية حيث يقيمون تربط هؤلاء المسافرين ببعضهم البعض، وبأماكن العالم العثماني، وكذلك بالدولة العثمانية[44].

كان هناك ظروف معيشية أخرى جلبت فرصاً للسفر والدراسة، لنتذكر سيرة كاتب جلبي، فكونه موظفاً عثمانياً، فقد رافق الجيش في عدة حملات في المشرق في منتصف القرن السابع عشر وأفاد من الفرصة للدراسة في مدارس المدن الرئيسة في سوريا.

كذلك كان هناك الذين شرعوا في البحث عن طرق جديدة لكسب المعاش، أحد هؤلاء الأشخاص كان معمارياً من القرن السادس عشر اسمه المعمار يوسف، وقد دخل في خدمة أكبر، وهو ثالث حكام المغول [في الهند] (حكم بين 1556-1605)، وكان يوسف قد تعلم في إسطنبول ليس أقل من المعمار سنان، أكثر المعماريين العثمانيين شهرة (سنناقشه في الفصل القادم)[45].

وهناك مثل آخر للرحالة هو الشيخ ابن عبد الله (توفي سنة 1631/1632)، وهو طبيب من الحجاز، درس الطب وميادين أخرى من المعارف

باللغة العربية، ولكنه لم يظل هناك، ففي بداية القرن السابع عشر رحل إلى الهند حيث وجد طريقه إلى بلاط حكام المغول بصفته طبيباً[46]، وقد كان الشيخ ابن عبد الله مهماً بما فيه الكفاية لمعاصريه ليضم إلى "تاريخ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر" وهو قاموس تراجم لعظماء الناس في القرن الهجري الحادي عشر (نهاية القرن السادس عشر ومعظم القرن السابع عشر [الميلاديين]) في سوريا، ومع ذلك فإن ترجمته القصيرة تتضمن قليلاً من التفاصيل وتثير فضولاً كبيراً: لماذا شرع في رحلته؟ وما الذي جذبه بشكل خاص إلى الهند المغولية؟ ربما أثار حماسته الحجاج الذين ذهبوا إلى الحج كل عام أو عرضوا عليه إمكانات جديدة متصلة بمهنته؟ وكيف عرف عنه جامع القاموس، الدمشقي محمد المحبي؟ وهل عاد الشيخ ابن عبد الله في أي وقت بعد ذلك؟ وهل ظل على تواصل مع أسرته؟ وهل تم تسجيله في القاموس لكونه فريداً وحياته استثنائية؟

لقد رحل العشرات من علماء وفناني وحرفيي فارس إلى الدولة العثمانية وانضموا إلى المجتمع العثماني، ومن بين هؤلاء علماء في تفسير القرآن [الكريم]، والحديث [الشريف]، والفقه، بالإضافة إلى الأطباء والمؤرخين والموسيقيين والفلاسفة وعلماء الرياضيات والفلك والرسامين والخطاطين وأعضاء مهن أخرى لا حصر لها، بعض هؤلاء قدموا أصلاً من الأناضول وشرق المتوسط للدراسة في إيران التيمورية، وخراسان، أو آسيا الوسطى، عاد البعض بعد زمن وبقي الآخرون إلى النهاية، وقد تحركوا في سياقات مختلفة، سواء فردياً أو في جماعات، وفد بعضهم من إيران بسبب التحزبات السياسية أو غيرها، وسافر غيرهم طوعاً، وآخرون رُحلوا بالقوة، فتبعاً للتقليد الشائع قديماً بالاستيلاء على الممتلكات الثقافية للنظام المهزوم لإثبات النصر الكامل المؤزر، فإن العثمانيين مارسوا "الترحيل" sürgün وهو نقل الدولة لجماعات بطريقة منهجية، وكما فعلوا بعد فتح القاهرة المملوكية سنة 1517[47]*، فكذلك قامت الجيوش العثمانية بأخذ كثير من الإداريين والعلماء والفنانين والحرفيين بعد

(*) عاد كل المرحلين المصريين بعد ثلاث سنوات إلى بلادهم كما وثق ذلك ابن إياس =

عودتها من الحملات في غرب إيران في محيط تبريز (وهو نفس المصير الذي واجهه العلماء في الأراضي الصفوية الشرقية بمدينة هرات التي غزاها الأوزبك)*، وفي القرن السادس عشر، أغنت هذه الشخصيات المعنية الثقافة العثمانية نظراً لشهرتها وعددها الضخم، ولكنها ربما تركت فراغاً في الحياة الثقافية الصفوية(48)**.

= في تاريخه رغم تحفظه من العثمانيين الذين أزالوا دولة رعاته المماليك، فلم يكن الحدث بالصورة المأساوية التي زعمتها الأدبيات المغرقة في الخيال وبنت عليها عمارات شاهقة من الاستنتاجات عن الاستغلال العثماني الذي أفرغ البلاد العربية من الطاقات العلمية والحرفية وأدى ذلك إلى التراجع والتهميش وغير ذلك من مشاهد درامية لم يكن لها وجود إلا في خيال مؤلفيها، فقد قام الأستاذ الدكتور عبد العزيز الشناوي رحمه الله بتتبع قضية ترحيل العناصر العلمية والحرفية من مصر بعد دخول السلطان سليم كما وردت عند ابن إياس وبين أن مدة هذا الترحيل لم تتجاوز ثلاث سنين قام بعدها ابنه السلطان سليمان القانوني بإصدار أمر بإعادة جميع المرحلين إلى بلدهم وقد رفض كثير منهم ذلك نتيجة طيب الإقامة في عاصمة الدولة فصدر أمر يهدد كل من يرفض العودة إلى مصر بالشنق وهو ما دعا المؤرخ ابن إياس الذي كان متحاملا على العثمانيين بالدعاء بالنصر للسلطان الذي أعاد المصريين إلى بلادهم.
(أستاذ دكتور عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1997، ج 2 ص 690-696).

(*) هذا يؤكد أن ممارسة الترحيل كانت تقليداً متعارفاً عليه في ذلك الزمن كما ذكرت المؤلفة، ومن ثم لم يكن هناك غرابة فيما فعله العثمانيون، بل نجد تفوقهم في رد هذه الطاقات العلمية والحرفية إلى موطنها بعدما أصبح جزءاً من دولتهم العثمانية بل جزءاً متفوقاً كما سيصير إليه وضع القاهرة بصفتها المدينة الثانية التي تلي العاصمة اسطنبول مباشرة في الأهمية وستصبح ولاية مصر هي الولاية الأولى في الدولة مقدمة على الأناضول نفسه وأوروبا العثمانية التي احتلت الموقع قبل دخول مصر في حوزة العثمانيين، ومن ثم فلا لزوم لكل الشكاوى التي صدرت عن أدبيات السلبيات.

(**) الفرق بين الوضع الصفوي والوضع المصري أن مصر صارت جزءاً من الدولة العثمانية بعد سقوط الدولة المملوكية وزوال خطرها مع بقاء المماليك أنفسهم في وضع الحكم كالسابق، أما الدولة الصفوية فظل خطرها قائماً حتى بما يتعدى كيانها في حد ذاتها وذلك بتواصلها وتحالفها مع الغرب الأوروبي.

ولأسباب واضحة، فإن الفاعلين والوسطاء الأكثر توثيقاً كانوا هم الذين سافروا في وضع دبلوماسي أو رعاية رسمية، وفي الواقع هناك تراثا سفر باقيان: أحدهما رحلات النخبة والاحتكاكات الثقافية، والآخر يتضمن رحلات لأفراد لا حصر لهم يفتقرون للأبهة، أكثرهم غير معروفين لنا اليوم لأنهم لم يكونوا معدودين بين المهمين، وعندما أصبحت الدولة مركزاً هاماً للمعرفة تحولت إسطنبول إلى مركز جذب للعلماء من كل العالم الإسلامي الذين تمنوا التمتع بالمدينة العظيمة*، وربما كانت عندهم آمال بالفوز بالحظوة عند السلطان، وأحد الأمثلة الشهيرة هو علاء الدين علي بن محمد القوشجي Alaüddin Ali bin Mehmed Kuşçu، عالم رياضيات وفلكي ذكي ولد في بلاد ما وراء النهر في القرن الخامس عشر، وخدم عدة حكام في آسيا الوسطى والقوقاز قبل هجرته إلى اسطنبول.

درس علي القوشجي في سمرقند في المرصد الذي بناه الحاكم التيموري أولوغ بيك (1394-1449)، الذي كان متعلماً جداً مثل كل أمراء البيت التيموري، وقد أحيا بلاطه الأدب التركي، ورعى الفن والعمارة، وعنده اهتمام فكري بالدين، وكان هو نفسه مشاركاً موهوباً في الرياضيات والفلك، وجمع عشرات من العلماء لمناقشة الرياضيات والفلك وحل مسائل نظرية تتعلق بالكواكب وابتكار الآلات(49)، وكانت شهرته الفلكية قد أنتجت أسطورة أوروبية بنيت على سوء فهم في بداية العصر الحديث وليس على حقيقة تاريخية وهي أن أولوغ بيك وضع مزولة في كنيسة آيا صوفيا في سنة 1437 مستخدماً ارتفاع المكان المقبب(50).

كان علي القوشجي الشاب أحد تلاميذ أولوغ بيك، رغم أنه اضطر للدراسة في مكان آخر لفترة، وذلك في كرمان (جنوب وسط إيران)، ثم غادر

(*) ربما يرى أصحاب الدعاوى السلبية أن هذه الصورة المشرقة لعاصمة الدولة العثمانية لا تتفق مع الصور الكئيبة التي استقوها من الأدبيات الاستشراقية القديمة.

في رحلة شملت التدريس والدراسة، وكانت دوافعها أحياناً المكائد السياسية أكثر من الحاجة للبحث عن معلمين جدد، وعاد بعدها علي القوشجي وصار في النهاية مدير المرصد، وقد أكمل جداول "الزيج" التي بدأها راعيه، وفسرها: هذه الجداول الفلكية تعطي تفاصيل عمليات رصد وحسابات فلكية تخدم بصفتها أدلة عملية لفهم مواقع وأنساق الأجسام السماوية، وعندما اغتيل أولوغ بيك على أيدي أبنائه، بحث علي قوشجي عن رعاة جدد، وسافر غرباً إلى منطقة القوقاز، وغرب فارس، وشرق الأناضول، وهناك أفاد من رعاية أوزون حسن (أوزون الطويل) حاكم سلالة الآق قويونلو (تحالف من قبائل التركمان في منطقة ديار بكر تعرف باسم "الخروف الأبيض" على امتداد القرنين الرابع عشر والخامس عشر)، وعينه راعيه الجديد مبعوثاً دبلوماسياً إلى السلطان محمد الثاني، فاتح القسطنطينية العثماني، الذي حاول جذبه لخدمته، فأدى علي قوشجي أولاً واجباته بالنيابة عن أوزون حسن ثم هاجر إلى إسطنبول مع عائلته، على حساب العثمانيين.

خدم علي قوشجي بصفته مرافقاً ورفيقاً للسلطان العثماني، الذي كان مهتماً بالعلوم، ومنحه السلطان منصباً تعليمياً في مدرسة آيا صوفيا، الكنيسة البيزنطية التي صارت الجامع السلطاني في إسطنبول، وقد حصل على راتب مرتفع جداً: 200 آقجة يومياً (الآقجة عملة معدنية عثمانية من الفضة) وواصل عمله في الرياضيات والفلك في المدرسة والقصر، وكما كان من المتعارف عليه قبل العصر الحديث، دمج هذه الحقول بالتنجيم وكتب عدة رسائل ظل العثمانيون يقرءونها في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وبعض مخطوطاتها ما زالت موجودة إلى هذا اليوم في مكتبة آيا صوفيا حيث كان يدرّس.

مات علي قوشجي سنة 1474 في إسطنبول، وشرّف بالدفن في حي أيوب في العاصمة، ليس بعيداً عن قبر أبي أيوب الأنصاري [رضوان الله عليه]، صاحب النبي محمد [صلى الله عليه وآله وسلم]، والذي استشهد في الهجوم على أسوار المدينة البيزنطية في نهاية القرن السابع وعد ولياً لمدينة

إسطنبول[51]، فهذه الرحلة التي بدأت في سمرقند انتهت هنا عند الأسوار القديمة لإسطنبول.

وهناك نمط مشابه لمسلمين متعلمين ينتمون إلى دوائر نخب مختلفة، قامت برحلات وتواصلت مع مجتمع إسلامي آخر، اتضح هذا النمط بالاتصالات العثمانية مع شبه القارة الهندية، وتؤرخ صلات العثمانيين بحكام الهند المسلمين بأواخر القرن الخامس عشر عندما تبادل العثمانيون الهدايا والرسائل مع الملوك البهمنيين، وفي القرن السادس عشر ولاسيما بعد دخول الحكم العثماني لمصر وشبه الجزيرة العربية في سنة 1517، ازدادت الاتصالات بمسلمي الهند وشرقها، وقد أطلق جيانكارلو كاسال Giancarlo Casale على هذه الفترة اسم "عصر الكشوف العثماني"، فقد كان للعثمانيين تقنية بحرية، وعقيدة سياسية، واهتمام ثقافي شديد بالعالم الخارجي[52].

لقد كانوا على ألفة مع الحكام المسلمين الهنود المحليين الذين لجئوا إلى اسطنبول من غزوات كل من جيوش البرتغاليين والجغتاي من آسيا الوسطى، والذين سيصبحون فيما بعد السلالة المغولية، وحتى بعد ذلك، أقام العثمانيون علاقات مباشرة مع المغول أنفسهم، رغم أن كلا الطرفين لم يكونا مهتمين بعمق ببعضهما البعض: فالعثمانيون كانوا أكثر اهتماماً بجيرانهم المباشرين، والمغول كانوا أكثر انشغالاً بشئون الهند، ولم تكن الاتصالات المحدودة بعض الشيء بين العثمانيين ومسلمي الهند، متعارضة مع بعضها البعض، سواء كانت رسمية أم غير رسمية: فالتجسس، والسفارات الدبلوماسية في العواصم، ووفود الحج المغولية، كانت منوطة في كثير من الأحيان بنفس الأشخاص والأحداث[53].

وقد هدد أحد الموظفين العثمانيين بالهجرة إلى الهند ما لم يحصل على ترقية، وهو مصطفى علي (توفي سنة 1600) الذي كان مؤرخاً أيضاً، ولم يحصل على الترقية التي يرى أنه يستحقها في الوقت الذي فُضل فيه آخرون عليه (وهم أقل كفاءة في نظره)، وكان هذا أحد الأسباب لنفوره مما رآه واقعاً غير أخلاقي لزمنه، وشكى علي إلى السلطان ولمح إلى أنه سينتقل إلى الهند، حيث

يمكن لرجال ذوي علم مثله الحصول على التقدير العالي، ولم يقم علي بتنفيذ تهديده، الذي ربما كان تهديداً فارغاً منذ البداية حيث أنه كان رجلاً عثمانياً مهذباً بكل ما في الكلمة من معنى، وكان دائم الفخر بهويته وعمل بجد لتحسين الفضائل العثمانية والدولة العثمانية، فهل يمكن لأحد مثله أن يغادر محيطه؟ وبصرف النظر عن ذلك، فإن خيار مغادرة العالم العثماني إلى الهند لم يكن أمراً ممكناً حقيقة للنخبة العثمانية[54].

وهناك مؤرخ وموظف عثماني آخر هو مصطفى نعيمة (1655-1716)[55]، ذكر الأشخاص الذين أدوا مهمة مبعوثين في تبادل السفارات والهدايا بين المغول والعثمانيين، وكل أولئك الذين اختيروا لهذه المهمة كانوا أعضاء في النخبة العثمانية، وبالطبع لم ينجح جميعهم، لاسيما إذا انحرف العثمانيون عن عادتهم التقليدية بإرسال شخص واسع المعرفة وفصيح وبارع من طبقة العلماء (أو هكذا كان تقويم نعيمة المرير)، ويشرح نعيمة أنه في بعض الحالات كان شخص يحصل على التعيين لأنه ببساطة يملك العلاقات اللازمة وليس لأنه يملك المهارات اللازمة[56]، ومن الواضح أن المهمة الدبلوماسية إلى الهند كانت منصباً مشتهى بحيث أن الناس كانوا يستخدمون نفوذهم للحصول عليه.

مؤسسات تعليمية جديدة ونمط جديد من التعليم في القرن التاسع عشر الطويل

لقد وجدت أشكال عديدة من التدريس والتعليم في الدولة العثمانية قبل القرن التاسع عشر، وتعايشت جنباً إلى جنب، وأوجدت تعددية سمحت للأفراد بشق طرقهم اعتماداً على إمكاناتهم الاجتماعية والثقافية والمالية، وهذا التنوع التعليمي تغير في القرن التاسع عشر، ففي هذه الفترة، قام التعليم بدور هام في إصلاحات السلاطين والوزراء التي أدت إلى تحول الدولة العثمانية نحو المركزية والحداثة، وكان الهدف هو تحقيق الانتظام والوحدة والكفاءة والانضباط، ومن ثم وجد نظام تعليم جديد لتدريب الجيل الصاعد وفقاً

لحاجات الدولة الجديدة فيما يتعلق بالمعرفة ومهارات الحياة كما حددت إسطنبول هذه المتطلبات.

قامت السياسات التعليمية العثمانية في القرن التاسع عشر على أساس البدايات المتعددة التي ظهرت على امتداد القرن الثامن عشر، ونضجت على شكل عملية شاملة وكثيفة ومركبة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكان ذلك تحولاً سلساً وليس انقطاعاً مفاجئاً، وفي الحياة اليومية كانت الاختلافات بين المؤسسات "الجديدة" و"القديمة"، "الدينية" و"العلمانية"، وحتى بين المؤسسات "العسكرية" و"المدنية"، مبهمة أكثر من كونها محددة[57]، وكانت هذه التمايزات بلا معنى لكثير من العثمانيين الذين عاصروها، ولم تكن هذه المصطلحات تستعمل لوصف سمات النظام، ولكن هذا لم يلغ حقيقة أن العملية الطويلة أدت إلى نوع مختلف من التعليم في الدولة العثمانية، كما سنرى بعد قليل.

لقد تطلب التطور الطويل لنظام التعليم الجديد صبراً كبيراً قبل أن تظهر نتائجه، فضلاً عن التمتع بها، وذلك بظهور جيل جديد من الشباب العثمانيين بالتعليم والمهارات المرجوة، فقد كان على الدولة فتح مؤسسات جديدة، وتقرير المحتويات وطرق تطبيقها، وتدريب طاقم التدريس المطلوب، ثم الانتظار لتكمل الدورة الأولى من الطلبة دراساتها، وفي ضوء هذا الوضع، اتخذت الدولة العثمانية خطوتين أخريين في هذه الأثناء، الأولى هي دعوة خبراء أوروبيين لتدريب وحدات الجيش العثماني على مهارات الحرب الأوروبية، وكانت النية هي جعل الخبراء يدربون الجيش على مهارات خاصة ومحددة، وبعد ذلك يعودون إلى بلادهم، الطريقة الثانية هي إرسال عثمانيين لتعلم المواد المطلوبة في عواصم أوروبا على نفقة الدولة، وبعد إكمال دراساتهم يمكن لأولئك الطلبة تسلم مناصب في الإدارة والجيش العثمانيين، وفي كلا الحالين - بعثات الخبراء الأجانب في الدولة أو بعثات الطلبة العثمانيين إلى أوروبا- كان الهدف هو حل النقص في المهارات البشرية بسرعة ودعمها بالمتدربين بصفتهم عوامل في عملية الإصلاح.

كان وصول وفود الخبراء الأوروبيين في القرن التاسع عشر هو خطوة الدولة العثمانية الأولى في عملية تبني الأساليب الغربية، وإن استخدام الأوروبيين بصفتهم مقدمي خدمات مهنية لم يكن في الحقيقة ظاهرة جديدة بل استمرار لتقليد قديم تم توثيقه في القرون العثمانية الأولى كذلك، إذ كان هناك أفراد مستأجرون وسجناء حرب عشوائيون اندمجوا في النظام الإداري في الوقت الذي دخلت فيه الدولة العثمانية في عملية تنظيم بيروقراطي أثناء القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وتسجل المصادر العثمانية "الطائفة الإفرنجية" التي تخدم الدولة بانتظام بشكل صريح ورسمي لمدد طويلة، وكان أولئك محترفين في عدة مجالات، من الأطباء والحرفيين (صناع الساعات مثلاً) إلى المرتزقة في الجيش[58].

في زمن السلطان سليم الثالث (حكم بين سنتي 1789-1807) أقرت السلطات بالحاجة لإنعاش وتجديد الجيش، ولهذا استدعت وفوداً من الخبراء الأوروبيين لتطوير قوات الجيش، ومنذ ثمانينيات القرن الثامن عشر، كان خبراء التقنية البحرية قد استدعوا إلى الدولة، حيث كان الأسطول قد وُصف بأنه أحد أضعف الحلقات العسكرية العثمانية، ولهذا كان أحد المجالات الأولى المستهدفة في تبني التقنية والمهارة الغربيتين، وكانت الوفود من فرنسا والسويد وبريطانيا مشهورة بشكل خاص، ومع ذلك كان هناك أيضاً رعايا من امبراطورية الهابسبورغ ومواطنون فرنسيون وبنادقة علموا العثمانيين تقنيات بناء السفن وطرق تدريب الطواقم واستعمال المدفعية وتقنيات أخرى[59]، وكما كان الأمر في الماضي، كانت الدولة العثمانية ماهرة في تشخيص مشاكل معينة، مثل الضعف في الجيش، ورأت أن البعثات الأجنبية حل عملي سريع، وكان التجديد في القرن الثامن عشر هو شدة اعتماد العثمانيين على الإمكانات الأوروبية واعترافهم بتفوق الأوروبيين على المهارات المحلية، وفقط في القرن التاسع عشر تقدمت الدولة العثمانية نحو تقويم اجتماعي أكثر شمولاً وأشد عمقاً.

وكما لاحظنا سابقاً، كانت الخطوة الثانية في التدريب السريع وقصير المدى للنخبة العسكرية والإدارية تشمل بعثات طلاب إلى أوروبا، وفي زمن السلطان محمود الثاني (حكم بين سنتي 1808-1839)، أُرسل طلبة عثمانيون مختارون بعناية لدراسة مهن معينة مثل الهندسة والطب في عواصم أوروبا، وكان إرسال أول أربعة طلاب إلى باريس سنة 1827، وكان محمد علي باشا، الوالي العثماني على مصر، قد أرسل بعثة كبيرة إلى باريس في السنة السابقة بعدما كان قد أرسل قلة من الطلبة قبل ذلك، ومن الواضح أن هذا الأمر كان حافزاً للسلطان في إسطنبول[60].

وكما سبق القول، فإنه نظراً للمشاكل التي تم تشخيصها في الجيش، كانت الإصلاحات التعليمية العسكرية هي الأولوية الأهم، وكان الطلبة الضباط هم الأوائل الذين أُرسلوا إلى مختلف العواصم الأوروبية، وبالإضافة إلى ذلك، كانت الغاية من المدارس الجديدة التي افتتحت في مركز الدولة غاية عسكرية بوضوح.

تأسست المدارس العسكرية الأولى في القرن الثامن عشر، وقد غرس البرنامج التعليمي في المدارس المفتتحة حديثاً معارف وأساليب مأخوذة من أوروبا بوضوح وليست معارف عثمانية محلية، وتأسست مدرسة هندسة في أسكودار على الجانب الآسيوي من إسطنبول، وحوى الموقع أيضاً قاعدة تدريب عسكرية، وكانت المدرسة جزءاً من تطور أوسع صمم لإعادة تأسيس فيلق المدفعية العثمانية (القمبرجيون).

أوكل مشروع إدخال تغيرات جذرية في المدفعية العثمانية إلى الكونت ألكسندر دي بونيفال Comte Alexandre de Bonneval (1675-1747)، وهو نبيل فرنسي له صلة بعيدة بأسرة البوربون، وقد برز في الجيش الفرنسي، ولكن بعد نزاع سياسي ومالي، تحول لخدمة حكام أوروبيين آخرين، وبعد مزيد من الخلاف في قصر الهابسبورغ، بدأ دي بونيفال بخدمة الدولة العثمانية في عهد السلطان أحمد الثالث (حكم بين سنتي 1703-1730)، وتحول إلى الإسلام

لسبب واضح هو تجنب تسليمه إلى فينا، واتخذ اسماً إسلامياً-تركياً هو "أحمد"، وخدم البلاط العثماني في المجال العسكري ضد الهابسبورغيين والهنجاريين والبولنديين في الوقت الذي قام فيه باتصالات دبلوماسية مع السويديين، ومن أدواره الأخرى، عُين دي بونيفال قائداً لفيلق المدفعية (قمبرجي باشي)، وحصل على رتبة الباشا (بذيلين من أذيال الجياد)، وهو ما وضعه على مستوى حكام الولايات (بيلر بي أو بيك البكوات)، ومع ذلك فبوقوع التغيرات السياسية في البلاط العثماني فقد منصبه، ومات دي بونيفال في إسطنبول وهو ينتظر الإذن من الملك الفرنسي للعودة إلى فرنسا، ونجح ابنه المتبنى، سليمان آغا، وهو أيضاً فرنسي اعتنق الإسلام، في الحصول على المنصب الذي شغله أبوه سابقاً أي قائد فيلق المدفعية، وقد كوّن سليمان آغا بعد ذلك وحدة جديدة هي "فيلق الرياضيين"، الذي لبى المتطلبات الجديدة للجيش[61].

لم تستمر المؤسسات الثلاث -مدرسة الهندسة، والمدفعيين، والرياضيين- طويلاً، ولكنها بدأت تقليداً تبناه السلاطين والوزراء المجددون في الأجيال اللاحقة، وهذا كان في الواقع تراثاً متعدد الطبقات: مؤسسات جديدة، محتويات جديدة، وإرشاد أوروبي، وبعد ذلك في القرن الثامن عشر، في سنة 1773، أعيد فتح مدرسة الرياضيات لأجل الأسطول، فقدمت نموذجاً لمدارس هندسة مشابهة في الجيش في سنة 1793، وكليات طبية في سنة 1827[62]، ومدارس موسيقا في سنة 1831، ودراسات العلوم الحربية في سنة 1834، ومجالات أخرى، وفي الأساس، منحت المدارس العسكرية قوة الدفع لنظام تعليمي جديد وواسع.

في الواقع كان نظام القرن التاسع عشر "جديداً"، إذ كان برنامجاً يقدم طريقة تفكير جديدة في طبيعة التعليم، وأوجدت الإصلاحات التعليمية بيئة تعليم جديدة في محتوياتها، وفي شعورها الثقافي الاجتماعي العام، وفي مظهرها المادي، وتطور النظام على امتداد عقود قليلة أثناء تنظيمات القرن التاسع عشر، ولكن في عهدي السلطان عبد الحميد الثاني وتركيا الفتاة، يمكننا تتبع المدى

الذي وصله هذا النظام بصفته جزءاً من برنامج هندسة اجتماعية طموح لإدماج قطاعات نائية ومناطق هامشية بالدولة في ظل إدارة مركزية، فبواسطة النظام التعليمي، حاولت النخبة العثمانية إيجاد "مواطنين عثمانيين" : أفراد ذوو هوية سياسية جديدة على المشهد العثماني، ثم استهدفت الدولة حشدهم لأجل التحديث كما فهمته هذه النخبة بما فيه من تغيرات واختلافات جذرية في هذه المفاهيم، وفي نفس الوقت، قدم النظام التعليمي وسيلة لدعم السلطة وصيانة الاستقرار[63].

ومن الناحية الاجتماعية، استهدفت المؤسسات الجديدة كثيراً من القطاعات الاجتماعية التي لم تكن تصل إلى المؤسسات التعليمية التقليدية في الماضي، وأحد الأمثلة يمكن أن يكون إدخال لغة تركية عثمانية مبسطة بدلاً من العثمانية المعقدة المختلطة بالعربية والفارسية في القرون الماضية (سيأتي المزيد عن اللغة في الفصل القادم)، وهناك مثل آخر وهو النشر المقصود لنظام تعليمي جديد في الولايات، لاسيما الولايات غير المسلمة وغير التركية، فمثلاً، افتتح السلطان عبد الحميد الثاني مدارس خاصة لأبناء زعماء العشائر البارزين، سواء من العرب أم الأكراد[64]، وفي البلقان، نصح المسئولون العثمانيون بفتح مئات المدارس من كل المستويات، بما فيها مدارس التدريب على التدريس لجعل النظام قابلاً للتطبيق بأيدي العاملين عليه[65].

وفي أثناء العقود الأخيرة من عمر الدولة العثمانية، كان توسيع التعليم يشمل الفتيات كذلك، وقد شرح هذا السياق ضيا كوك ألب منظّر الإصلاح في الفترة العثمانية المتأخرة وفترة الجمهورية المبكرة، لقد كان من أنصار الجامعة التركية أو القومية التركية بدلاً من كونه مجرد عثماني، ولكن عقليته كانت نموذجية في دوائر النخبة في ذلك الوقت، وقد استهدف الفتيات كون دورهن حاسماً في تقدم المجتمع والثقافة والحضارة.

كان فهم كوك ألب "للتقدم" نابعاً ليس من النظر من الخارج للحداثة الغربية والأوروبية، بل من الفحص الداخلي عن الهوية التركية، لقد أراد أن

يكشف الماضي التركي الأصلي، وهنا كان دور المرأة الهام: حيث لديهن مستودع الجوهر التركي، واستنتج أنه يجب تحرير وتعليم النساء ليتمكنّ من تحقيق هذه المهمة الحيوية[66].

لقد افتتحت مدارس جديدة على امتداد مساحة الدولة، ولم يعد من الضروري أن تكون المدرسة ملاصقة للمسجد، وكان تنظيمها الفعلي مختلفاً عن الإعداد التقليدي "للكتّاب"، فالفصول كانت أصغر ومنظمة تبعاً لأعمار المجموعات بدلاً من اجتماعها في أماكن واسعة تتسع لأعمار مختلفة، وكذلك كان ترتيب أوقات الدراسة متميزاً عن الطرق السابقة، إن الإعداد من النواحي المادية والزمنية كان متطلباً لعملية تعليمية كفؤة تدعم المحتوى الجديد: مجموعة من القيم مثل الانتظام والدقة والكفاءة، وكانت هذه هي الأدوات اللازمة لدعم التحديث[67].

وللمرة الأولى في الدولة العثمانية، صار النظام التعليمي في الواقع نظاماً ملزماً، فبنية المدارس كانت وفق النموذج الهرمي في الغرب، كان يجب إكمال التعليم الابتدائي للانتقال إلى المدرسة الثانوية (الرشدية)، ثم في النهاية إلى المراحل العليا (إعدادية أو سلطانية)، وكان النموذج التعليمي الجديد نظاماً تحت سيطرة الدولة، فالتقنيات التعليمية والتربوية تقرر في المركز وتطبق في الولايات (ولكن وجدت اختلافات بين المقاطعات).

وإلى جانب هذه الملامح، كان للنظام الجديد علاقات متعددة ونقاط التقاء هامة مع المؤسسات القديمة، فمثلاً شملت المدرسة الحديثة طواقم تدريس وأشكال تعليم عثمانية تقليدية إلى جانب التقنيات والمفاهيم الجديدة، وكان من المفترض أنه يمكن للمواطن العثماني أن يجد التعليم المرغوب في النظام الرسمي، فالتعليم العثماني الرسمي الجديد لم يقم قط بإلغاء النظام التقليدي أو القضاء عليه كلية، وفي الواقع لم ترغب الدولة مطلقاً بحجب أو تجنب أو إغلاق النظام القديم (فلم يكن هناك اعتقاد بالعلمنة)، واستمرت المدارس التقليدية، المكتب [الكتّاب] و"المدرسة"، في الوجود جنباً إلى جنب مع النظام

الجديد، واستمرت بجذب الكثيرين من المجتمع العثماني*، كما استمرت الأنماط غير الرسمية في التعليم كذلك، فقد استمر التعليم في القصر والحريم في العقود الأخيرة من عمر الدولة، وشهدت مذكرات نساء النخبة العثمانية على استمراره مع تغيرات طبقاً لروح العصر الحديث، فمثلاً وظف قسم الحريم الخاص بالسلطان محمد الخامس رشاد (حكم بين سنتي 1909-1918)، مدرّسة متخصصة، هي صفية نوفار، لتعليم الأمراء والأميرات[68].

لم يكن الصدام بين "القديم" و"الجديد"، بل بين النظام أو الأنظمة العثمانية، ومؤسسات التعليم الخاص الخارجة عن نطاق نظام الدولة**، ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أصبحت المؤسسات التعليمية لغير المسلمين بديلاً هاماً لتعليم صغار العثمانيين في مناطق كثيرة بما فيها الولايات العربية والبلقانية، وقد خدمت بعض المؤسسات الأقليات الرئيسة: اليونانيين والأرمن واليهود، وبعض هذه المدارس، مثل تلك التي خدمت الجماعات اليونانية الأرثوذكسية، كانت أعمارها تمتد مئات السنين، وقد سبقت هذه المؤسسات الإصلاحات التعليمية في القرن التاسع عشر، والبعض الآخر من مدارس الأقليات أسستها مؤسسات أجنبية، ومن أمثلتها الاتحاد اليهودي العالمي Alliance Israélite Universelle وهو منظمة تأسست في ستينيات القرن التاسع عشر ومقرها باريس لدعم دفاع اليهود عن أنفسهم واكتفائهم الذاتي

(*) أي أن عدد تلاميذ المدارس النظامية لم يكن هو عدد التلاميذ عموماً في الدولة العثمانية في ذلك الوقت، ولهذا فإن على الذين يرون ذلك العدد النظامي قليلاً في بداية عهد التعليم الحديث، أن يتذكروا أنه كان إضافة لتعليم تقليدي موجود أصلاً ولم يكن التعليم الوحيد في أي وقت، مع وجوب وضع هذا العدد في إطار عصره وليس في إطار العصور اللاحقة والتي لم تنتج أي نتيجة عملية للتعليم وأكوام شهاداته في بلادنا.

(**) هذه إشارة هامة إلى أن ترك الإصلاح الداخلي يأخذ مجراه الطبيعي كان سيسفر عن نتائج أفضل كثيراً من التدخلات الخارجية السافرة التي قطعت الطريق على تحقيق النتائج المرجوة، فانحرف الطريق لصالح المصالح الأجنبية.

بالتعليم والتطور المهني، ومع بداية القرن العشرين، افتتحت المؤسسة حوالي مائة مدرسة في الدولة العثمانية وشمال إفريقيا[69].

كما تأسست المعاهد التعليمية الأجنبية على أيدي البعثات التبشيرية المسيحية ذات الأصول الأوروبية والأمريكية، سواء كاثوليكية أم بروتستانتية، وركزت هذه البعثات جهودها على المناطق العربية بشكل خاص، كما تأسست مدارس أخرى على امتداد الأناضول والبلقان، وبحلول زمن الحرب الكبرى الأولى، دخلت هذه المدارس العاصمة اسطنبول أيضاً، وكان هناك عدة آلاف من المعاهد من كل المستويات، من المدرسة الابتدائية إلى الكليات، وكان أثرها ضخماً في زيادة عدد الطلبة الملتحقين بها[70].

وكان هدف عدد كبير من المعاهد التبشيرية تعليم البنات والفتيات، وفي سنة 1835 افتتحت أول مدرسة أمريكية بروتستانتية دائمة للبنات في بيروت، لتصبح نموذجاً لما بعدها، وفي كثير من الحالات سبقت هذه المؤسسات نظيرتها العثمانية التي خصصت للطالبات، وربما كانت القوة الدافعة للسلطات المحلية لتقديم مؤسسات عثمانية لهذه الفئة حتى لا "تخسر" فرصة تكوين أمهات المستقبل، ومثل ضيا كوك ألب، عدت المؤسسات التبشيرية أن النساء هن اللواتي سيشكلن الأجواء الأخلاقية والروحية والثقافية في البيت والمجتمع، ومن ثم عد تعليمهن أهم من تعليم الأولاد، كما أنه في الواقع دربت كثير من النساء ليصبحن معلمات فاعلات في إحداث التغير الاجتماعي، وكان التدريس في هذه المعاهد باللغة المحلية، وقُدم التعليم الأساسي بالقراءة والكتابة والحساب والمهن "الأنثوية" مثل الغناء والخياطة والرسم (مثل مدرسة الحريم السلطاني منذ قرون سابقة)، ومع الحصول على المهارات الإلزامية، أمكن للفتيات الصعود إلى فصول أعلى في الجبر والجغرافيا والعلوم واللغات الأجنبية[71]، وحتى مع تغير الوضع التعليمي في المجال العثماني تغيراً جذرياً، ظل الطلبة يرسَلون إلى العواصم الأوروبية، وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، كان يُنظر إلى هذه البعثات بصفتها حلولاً خاصة ومؤقتة إلى أن يتمكن

النظام التعليمي المحلي من تقديم التعليم الذي يحتاجه جيل عثماني جديد، ومع ذلك ظل العثمانيون طوال القرن التاسع عشر يطلبون الدراسة العليا في الخارج، وقد أقاموا في كل المراكز الثقافية الرئيسة في أوروبا، وشاركوا في المحافل الأدبية وعادوا إلى بلادهم بتوجهات جديدة في التفكير، وكان المثقفون والصحفيون في الغربة يعدون وسطاء بين المثقفين والأدباء في أوروبا والدولة العثمانية، ولكن كان للطلبة أيضاً حصتهم في هذا التبادل، وفي الفصول الدراسية كانوا عرضة للفكر الاجتماعي والسياسي الأوروبي، إما بصفته جزءاً من دراستهم الرسمية أو أثناء نشاطهم الثقافي والأدبي والسياسي: حيث هناك معتقدات مثل القومية والليبرالية، والأطر السياسية مثل الديمقراطية، وكذلك الفروع العلمية الناشئة مثل العلوم الاجتماعية (وهذه الأخيرة أثبتت أنها حاسمة في المسارات الثقافية لكثير من العثمانيين)، وأصبح بعض الطلبة العثمانيين الذين كانوا في أوروبا منذ سبعينيات القرن التاسع عشر وما بعدها إصلاحيين ومجددين بارزين فيما بعد، حيث قاموا بتعديل بعض الأقسام العلمية التي تطورت من العلوم النفسية والاجتماعية لتناسب أهدافهم العثمانية الخاصة[72]، وصارت الدراسة في عواصم أوروبا هي الطلب الحديث للعلم.

إن العمل المتوازي لأنواع متعددة من المدارس والمسارات العلمية من الداخل والخارج لم يكن بلا توترات، فهذا التجاور أدى إلى التنافس على المكانة، وتطبيق وجهة النظر التعليمية، والتأثير في المجتمع في المستقبل، وكسب المعاش، لقد كان هناك معركة على التعليم والوجهة التي يجب أن يسير فيها المجتمع[73].

إن سيرة حياة مصطفى كمال أتاتورك، مؤسس الجمهورية التركية في القرن العشرين، تظهر الاحتمالات التعليمية المتنوعة بعد التغيرات والإصلاحات في القرن التاسع عشر، أتاتورك نفسه سيتذكر بالعودة إلى الوراء واصفاً تعليمه بالازدواجية بين التقليد والحداثة، ولكن في ذلك الوقت كان هو ملتزماً بمخطط التحديث، ومع ذلك فإن دراسته قادته وهو طفل ثم مراهق من نوع من المدارس

إلى نوع آخر، ورغم الاختلافات بين المناهج فإنها اشتركت في المواد والطاقم التدريسي، وبهذا أمكن للشخص أن يتحرك بسلاسة بين مختلف المدارس.

ولد مصطفى حوالي سنة 1881 في سالونيكا لعائلة من الطبقة المتوسطة الدنيا في الحي المسلم التركي، ورغم أن سيرته العسكرية والسياسية موثقة بالتفاصيل فإن قدراً كبيرا من عدم الوضوح يظهر فيما يتعلق بوالديه وسنواته المبكرة، وفي أثنائها لم يكن من الواضح أي رجل سيصبح هو، وكانت سالونيكا العثمانية في ذلك الوقت مدينة مختلطة ومزدهرة بجماعات مختلفة من النواحي الدينية والقومية واللغوية، تتكون من اليهود (وكانوا حوالي نصف سكان المدينة)، والمسلمين (وهم الجماعة الثانية عددياً)، ومسيحيين من أنواع شتى، من اليونان وأرمينيا والجماعات البلقانية المختلفة، ورغم الجو المختلط، كانت كل جماعة تدير شئونها باستقلالية وتطور مؤسساتها بما فيها المؤسسات التعليمية.

عندما حان وقت ذهاب مصطفى الصغير إلى المدرسة، اختلف والداه على نوع المؤسسة التي عليه حضورها، وهذا الخلاف كان على نوع التعليم الذي على الطفل أن يتلقاه: فهل عليه الدراسة في مدرسة الحي الدينية حيث سيحصل على تعليم ديني أساساً؟ أو في المدرسة الابتدائية الحديثة التي افتتحت مؤخراً في سالونيكا؟ وفي كل منهما مسار تعليمي يختلف عن الأخرى، ومنهج تعليمي وطاقم تدريسي مختلفان.

كانت أم مصطفى، زبيدة، مسلمة تقية رغبت في تسجيل ابنها في مدرسة تقليدية، وفي الواقع كان معظم الأطفال في المدينة يحضرون هذا النوع من المدارس أو المعاهد*، وعلى العكس كان والد مصطفى، علي رضا، يدعم

(*) يقول المؤرخ دونالد كواترت إن التعليم الحديث على الطراز الغربي تقدم سريعاً في الدولة العثمانية، وتضاعف عدد طلاب المدارس في الفترة الواقعة بين سنتي 1895-1867، وفي سنة 1895 كان هناك سبعة آلاف مدرسة من كل المستويات، بما فيها أربعة آلاف من المستويات العليا، يحضرها مليون ونصف المليون طالب، وهو =

النظام التعليمي الجديد، وكان قد توظف سابقاً بصفة ضابط جمارك عثماني، وخدم في الجيش لفترة وجيزة، وهذه الخبرات نتجت عن تطابقه مع الدولة العثمانية وبدورها دعمت هذا التطابق، وبطريقة أو أخرى، أراد علي رضا منح ابنه نوعاً من التعليم الغربي الحديث الذي كان يعد ضرورياً لمستقبل النخبة العثمانية ولمنح الطفل الصغير أدوات معاشرة النخبة، وانتهى الجدال بحل خلاق، فطبقاً لذاكرة مصطفى نفسه بعد سنوات: رحب بالطفل في مدرسة تقليدية مع جميع طلاب الحي في حفل أثار الإعجاب، لإرضاء والدته، وبعد أيام قليلة غادر "المكتب" [الكتّاب] للحاق بمدرسة شمسي أفندي، المدرسة الابتدائية التي فضلها والده.

لقد حلت مشكلة العائلة، ولكن التوتر لم يتوقف، إذ أثارت مدرسة شمسي أفندي نقداً كبيراً في سالونيكا، إذ كانت صريحة في منح الطلبة تعليماً غربياً بأدوات غربية، وكانت بيئتها مميزة بالانضباط الشديد، حيث يلتزم الطاقم والطلاب بالقواعد العسكرية، بما فيها تحية بعضهم بعضاً، فاعترض أنصار التراث في الجماعة المسلمة على المدرسة والقيم التي تمثلها، واتفق أن المدرسة كانت تابعة لطائفة الدونمة، الجماعة السباتائية-المسلمة التي قادت

= خمس عدد الأطفال في سن الدراسة، ويجب ألا يغيب عن البال أن هذا عدد طلاب المدارس الحديثة، في الوقت الذي تخبرنا فيه المؤلفة هنا أن معظم الطلبة يحضرون في المدارس التقليدية، ويضيف كواترت أننا لو حسبنا معرفة القراءة والكتابة بمعدل التسجيل في المدارس الابتدائية (الحديثة وحدها) لكل عشرة آلاف طفل فستتفوق النسبة في اسطنبول على النسب في إسبانيا وإيطاليا وروسيا، ولو قسنا بعض المقاطعات العثمانية البلقانية والعربية والأناضولية فستتفوق على إيطاليا وروسيا، وبهذا يمكن القول إن معدلات التعليم العثمانية في كثير من المناطق وصلت إلى مستويات مقاربة أمم اقتصادياتها الصناعية تفوق بأضعاف الناتج الصناعي العثماني (Donald Quataert, Manufacturing and Technology Transfer in the Ottoman Empire, 1800-1914, The Isis Press, Istanbul, 1992, pp. 11-12)، فإذا كان هذا الحال المرتبط بالمدارس الحديثة وحدها، مع ملاحظة كونها مدارس الأقلية، فيجب عدم المبالغة في نسبة الأمية في ذلك العصر.

الثورة التعليمية في سالونيكا (سيأتي المزيد عن هذه الجماعة بصفتها عامل نقل للمعرفة في الفصل القادم)، ولعل انتماء المدرسة قام بدور في إثارة المعارضة القوية ضدها، وفي سنواتها الأولى قامت ضدها تجمعات ومظاهرات (كانت أحياناً عنيفة) مما أدى إلى إغلاقها لمدد من الوقت، ومع ذلك فرغم الصعوبات التي تحملتها والنقد والشك اللذين طبعا سنواتها الأولى، فقد استمرت المدرسة وعملت لسنوات عديدة، بل تحولت إلى نموذج تحاكيه بقية المدارس داخل وخارج جماعة الدونمة، وحصلت على قلادات رسمية من السلاطين.

وبعد التخرج من مدرسة شمسي أفندي، رغب مصطفى في إكمال دراسته في الكلية العسكرية، وفي الواقع سجلته والدته (لأن والده كان قد توفي)، في مدرسة مدنية عليا تحضر طلبتها للعمل موظفين في الإدارة العثمانية، وفي هذه المرحلة كانت والدته قد ألفت التعليم الغربي لابنها ولم تحاول إعادته لمسار التعليم الديني، ومع ذلك دخل مصطفى اختبارات القبول في الكلية العسكرية في سالونيكا دون علم أمه ووضعها أمام الأمر الواقع، وكانت هذه هي الخطوة الأولى التي جعلته ضابطاً عثمانياً في الوقت المناسب[74]*.

وكما حدث في القرون الماضية، كان التعليم عاملاً مهماً في المجتمع العثماني**، وكما في السابق، كان وسيلة للحراك الشخصي، وفي العقود الأخيرة من عمر الدولة، كان التعليم الجديد قد أصبح عاملاً رئيساً في التغير لجماعات أكبر.

(*) لا أدري ما هو الوقت المناسب في نظر المؤلفة لتحول كمال أتاتورك إلى ضابط، وعموماً لا يستغرب لهجة التعاطف الغربية عموماً مع سيرة مؤسس الجمهورية وهادم الخلافة الإسلامية.

(**) هذه الحقيقة جديرة بتدبر أصحاب الاتهامات الجاهزة للحياة العثمانية، حتى في آخر أيامها، بالأمية والجهل دون مستندات موثقة.

الفصل الثالث

نقل المعرفة من، وإلى، وضمن الدولة العثمانية

إن وجود مثل عن معرفة نشأت داخل ثقافة ما، ثم ظهرت في ثقافة أخرى، هو دليل على نقل المعرفة بين هاتين الثقافتين، ومع ذلك فإن الظهور وحده ليس دليلاً كافياً لإثبات أن انتقالاً ضخما للمعرفة قد وقع، وإن نقل المعرفة قد ينتج عنه انتقال عقيم بقدر ما يمكن للمعرفة أن تنتقل دون أن يلتقطها أحد[1]، وإن الدمج الناجح للمعرفة يتطلب واحداً من مقاربتين: إما تحويل المعرفة القادمة من ثقافة أجنبية إلى شيء مختلف، أو التماثل مع الثقافة الأجنبية نفسها، وإن رحلات المعارف أكبر من مجرد حركة الناس والأفكار والأدوات، كما أن التدفق الناجح للمعرفة هو نتيجة حركة ومحتوى، وهذا ما يشمل التكيف والتغير في الناس والأفكار والأدوات[2].

وهكذا كانت الحالة الخاصة بحركة المعرفة ضمن الدولة العثمانية بين العثمانيين أنفسهم وبينهم وبين الآخرين، وقد بحث الفصل الأول الآخرين المتعددين الذين شُغل العثمانيون بهم: فقد كانت عملية متعددة الأوجه الثقافية والاجتماعية والمادية، أما الفصل الثاني فقد ناقش أنماط التعلم المتوفرة في الدولة العثمانية بما فيها السفر، وفي هذا الفصل الثالث سنكتشف انسياب المعرفة بواسطة الغربلة والانتقاء، والترجمة، والاقتباس، والنسخ، وانتشار الناس والأفكار والأدوات.

إن هناك حركة لا تتوقف للمعرفة بالانتشار والانتقال بين المواقع الكثيرة، وكل موقع يأخذ من الآخرين، وينتج معرفة جديدة وهو يقوم بذلك، ورغم

وجود اختلافات واضحة بين المواقع والعوامل وعمليات الانتقال، فكلها كانت عوامل فاعلة في انتشار المعرفة، والنموذج المتصور هنا هو للتبادل في الاتجاهين بدلاً من انتقال من مركز مهيمن ينتج "علماً أصلياً" تقوم الأطراف ببساطة بنسخه وإعادة إنتاجه[3]*.

معرفة العثمانيين بالقراءة والكتابة

إن الطريقة الرئيسة لاستيعاب المعرفة ثم نقلها هي القدرة على القراءة والكتابة، وإن كثيراً من الثقافات، ولكن ليس جميعها، تعد القدرة على القراءة، وعادة الكتابة أيضاً، متطلباً أساسياً للتعلم والتعليم، ومع ذلك فبهذا المعنى الضيق، فإن التعريف ناقص، إذ ماذا تعني "معرفة القراءة والكتابة"؟

عند القبائل العربية قبل الإسلام، مثلاً، كان النقل الشفوي، والذاكرة، والكلمة، كلها تقدر عالياً، ومع حلول الإسلام، اكتسبت معرفة القراءة والكتابة أهمية لاسيما فيما يتعلق بالنصوص المقدسة، ولكن أيضاً بشكل عام[4]، وكذلك في الثقافات التوحيدية الأخرى في القرون الوسطى، كان المشهد المتعلق بالكلمة معقداً ومزدحماً، وقد حققت معرفة القراءة والكتابة حاجات مختلفة في مجتمعات مختلفة، حتى داخل نفس الثقافة الأوسع، وكانت أحياناً مرتبطة بالمعرفة في لغة معينة (العربية، العبرية، اللاتينية) والتي ربما كانت مختلفة عن اللغة العامية المحكية، ولكن ربما كانت أيضاً مجرد مهارة كتابة الاسم، وكانت على صلة بدين أو بالتعليم الديني لكنها لم تكن محصورة بذلك[5]، وفي المجتمع الحديث المعاصر تتطلب معرفة القراءة والكتابة مستوى عالياً من مهارات القراءة والكتابة، فمن المتوقع أن نقوم بعمل وفهم الإشارات في النص وربطها بمعرفة سابقة نملكها في الموضوع الذي

(*) فكرة رائعة تجعلنا نهتم بمراجعة الأفكار السلبية المسبقة التي تنكر كون الدولة العثمانية متلقية للعلم فضلاً عن كونها منتجة إياه.

نناقشه، وبكلمات أخرى، فإن علينا فوق فهم النص، أن نكون قادرين على التفكير في المادة وتقويمها.

وبعيداً عن التعريفات المختلفة "لمعرفة القراءة والكتابة"، فإن المصطلح نفسه يُفهم حالياً بطريقة مختلفة، فضمن أهميته البالغة، فهو يعبر عن القدرة على القيام بالتواصل الفعال مع الناس لتحقيق الأداء المناسب في المجتمع والثقافة، ولفعل ذلك فإن علينا تطوير المهارات بطرق التواصل المتعددة: المكتوبة والمرئية والمحكية، وهناك عدة قنوات متجاورة، فالقنوات الشفوية مثلاً توجد بالتأكيد في مجتمعات إلى جانب الكتابة، رغم أنها تعمل بشكل مختلف عن مجتمعات يحمل فيها التراث الشفوي العبء الكامل للانتقال الثقافي، وهناك مساحة مشتركة بين السجلات، وبين الأفراد الذين يؤدون بتفاوت بالأساليب المتعددة، وبين المجتمعات التي تؤكد على أساليب مختلفة في التواصل(6)، ولهذا السبب صار مصطلح "المعرفة التكاملية للقراءة والكتابة" integrative literacy شائعاً في السنوات الأخيرة، وهو يعني الاستعمال الفعال لعدد من قنوات التواصل في نفس الوقت، ونضيف التقنية على ذلك، وهي تتغير من زمن لآخر، وفي العالم المعاصر فإن الحاسوب هو حجر الزاوية في معرفة القراءة والكتابة، وإضافة لبقية الأدوات الإلكترونية فإنه ليس قناة اتصال فقط، بل أيضاً عامل تغيير لغوي، حيث أن التقنيات الحديثة تؤكد على التواصل المباشر والقصير (مثلاً إرسال الرسائل النصية)، وبهذا تشجع على التعبير بالوحدات المختصرة والمبسطة.

عبّر المجتمع العثماني عن معرفة القراءة والكتابة بثلاثة أشكال أساسية: القراءة والكتابة، التذكر والكلام والاستماع، وبوسائل بصرية، وفي كل من هذه الطرق كان يمكن للناس القراءة فردياً أو جماعياً، في المجال الخاص أو المجال العام، بصمت أو بجهر (كانت القراءة الجماعية والأداء الصوتي مهمين جداً)، وفي كثير من الحالات، جمع بين وسائل معرفة القراءة والكتابة، وعلى سبيل المثال، كان الظهور المرئي لنص مكتوب مهماً جداً وأثر في عملية استيعابه، فالصور أغنت ودعمت النص، وأحياناً كانت مستقلة عنه.

1 - القراءة والكتابة في الأراضي العثمانية

استعمل العثمانيون الكتب، لاسيما النخبة فيهم، وفي كتاب "تصوير التاريخ في البلاط العثماني" Picturing History at Ottoman Court، برهن أمين فتوجي Emine Fetvaci على وجود مجموعة كبيرة من الناس داخل وحول القصر تحصل على الكتب وتقرأها، وإضافة إلى العائلة السلطانية، كان الإداريون، وخدم البيت السلطاني، ومتدربون من الرجال والنساء جمهور الكتب، وهي الجماعة التي اشترت الكتب، أو استعارتها من المكتبات، ونشرتها، ومع ذلك، فإن الكتب كانت تصبح أكثر قيمة باستعمالها بصفتها أشياء لها وظائف اجتماعية، وكانت النسخ المصورة بشكل خاص، ترمز إلى المكانة[7].

لقد صورت المصادر الحديثة المبكرة النخبة العثمانية بكونها محبة للكتب، وعندها اهتمامات مختلفة، ولكن كم كان عدد العثمانيين الذين يمكنهم فعلاً قراءة مثل هذه الكتب، فضلاً عن كتابتها؟ ليس لدينا معلومات كمية، وإن التقديرات المتفاوتة للرحالة الأوروبيين تتجمع حول تقدير أن ربع سكان المدن في الدولة كانوا يعرفون القراءة والكتابة، ولكن ما هو مدى هذه المعرفة؟ طبقاً لباتريك رسل Patrick Russell (1726-1805)، -وهو طبيب إسكتلندي ومستعرب وعالم طبيعي عاش في حلب لمدة عقد- فإن الكثيرين في حلب لا يستطيعون القراءة والكتابة بمهارة، وقدراتهم في القراءة محدودة جداً، ويكتبون بصعوبة، ويمكننا أن نلمس استهجان رسل مما بين سطوره، ولكنه وجد ما يشجع في الجيل التالي، والذي كان عموماً أكثر استعداداً للقراءة والقيام بمراسلاته الخاصة في القضايا المهنية والشخصية، ومع ذلك فإن رسل يضيف أن الجيل الشاب الأفضل تعليماً يفضل أيضاً مساعدة من كتّاب مهنيين للحصول على كتابة أكثر دقة[8].

وكانت القراءة والكتابة أقل انتشاراً بين النساء، وقد درسن ولكن بالمقارنة مع الرجال من نفس الطبقة، فإن عدد المتعلمات منهن كان أقل، وحتى المرأة التي كانت محظوظة بما فيه الكفاية للدراسة تعلمت أقل في المحتوى والمدى،

وعلى سبيل المثال فإن نساء الحريم العثماني كان يمكنهن القراءة والكتابة، وكان هناك أيضاً مدرسة تعمل في قسم الحريم، وكانت النساء الكبيرات يتعلمن القراءة والكتابة بالتركية العثمانية، ولكن حتى نساء العائلة السلطانية لم يكن لديهن تمكن كامل من هذه المهارات، أو هذا هو الانطباع الذي تتركه المراسلات الشخصية بين أعضاء الأسرة المحفوظة في أرشيف قصر توبكابي، وكانت أعداد كبيرة من الرسائل مكتوبة للسلاطين -الذين كانوا أزواجهن أو أبناءهن أو إخوانهن أو آباءهن- ومتراكمة في أرشيف القصر، بعض هذه الرسائل كانت مصقولة جداً في شكلها ومضمونها إلى درجة الشك في أن الكتابة نفسها قد تمت على أيدي النساء أنفسهن، فهل كان من الممكن أن هذه الرسائل أمليت على كتّاب مهرة؟ وفي كثير من الحالات الأخرى كانت نصوص الرسائل تتضمن أخطاء نحوية وبنيوية، وزيادة على ذلك فإن الكتابة باليد ليست بالضرورة رشيقة ودقيقة في حجم الحروف والمسافات بين الكلمات، وفيما يتعلق باللغة المستخدمة، فإنها لم تكن دائماً صحيحة من الناحية الاصطلاحية، ولا تظهر باطراد تمكناً من التعبيرات والأقوال والعبارات والأمثلة، وهذه الأخطاء تميز كتابة الناس بلغة غير لغتهم الأصلية (وفي الحقيقة فإنه باستثناء الأميرات المولودات في الحريم، لم تكن معظم النساء تركيات أو مسلمات بالولادة، فقد كن بنات سلالات أجنبية أو محظيات من البلقان وشرق أوروبا والقوقاز)، وحسب الظاهر فإن النساء أنفسهن كتبن هذه الرسائل(9)، وحتى لو كانت نساء القصر، أو الطبقة العليا بينهن على الأقل، يعرفن كيف يقرأن ويكتبن بمستوى جيد، فإنهن لم يمثلن معظم النساء ولا حتى الرجال العثمانيين.

ويقدم رسل ثلاثة تفسيرات لمحدودية القراءة والكتابة بين العثمانيين، التفسير الأول يشمل معايير كتابة الرسائل الرسمية، حيث كانت قواعد الكتابة معقدة وتتطلب دقة في الأسلوب، وكانت صعبة المنال لأي شخص غير متخصص في المجال، حتى أولئك المتعلمين، التفسير الثاني هو وجود عدد كبير من الطاقم المهني الذي أعاق انتشار الكتابة الماهرة، فالنخبة يمكنها إحالة

المهمة إلى كتّاب متمرسين بدلاً من الكتابة بأنفسهم لتوفير وقتهم وجهدهم، وعلى المدى الطويل فإن هذه الممارسة جلبت تطابقاً بين الكتابة والكتّاب وقلصت مكانتها إلى عمل وضيع، ومن ثم أصبح أقل من مكانة رجل نبيل ذي شرف، والتفسير الثالث كان تعقيد اللغة المكتوبة، فاللغة الثقافية المكتوبة كانت مختلفة جداً وأكثر تعقيداً من لغة الاستعمال اليومي، فاللغة الأدبية كانت صعبة المنال في الوصول إلى الدرجة التي تناسب مكانة المؤلف*.

(*) لعل التفسير الأقرب إلى الحقيقة هو أن تعلم القراءة والكتابة لم يكن قبل القرن التاسع عشر ضرورياً لكسب المعاش، فقد كانت حياة معظم الناس تدور حول أعمال كالفلاحة والحرف لا تتطلب الإلمام بالعلم الكتابي، وهذا لم يكن يعني "الجهل" أو "الكسل" كما يتبادر إلى أذهاننا، فهل كانت الأمية علامة خاصة بالمجتمع العثماني الأخير؟

عندما تتبدل الأنظمة فإن النظام اللاحق يشيطن من سبقه ويمحو كل حسناته ويضخم كل سيئاته، هذا من طبيعة البشر ولم يكن مصير الدولة العثمانية استثناء من ذلك، فقد صورت المدرسة التغريبية شيوع الأمية في آخر العهد العثماني وكأنه خروج عن سنن التاريخ وقد حبس الشعوب المقهورة بالنير العثماني في ظلام الجهل أربعة قرون أو يزيد خلف ستار حديدي وهو قول يصفه كواترت بمجانبة الحقيقة مستدلاً على ذلك بكثرة المبادلات الدبلوماسية والثقافية والاقتصادية بين العثمانيين ودول العالم ومؤكداً أن هذا الستار الحديدي المزعوم لم يكن له وجود (دونالد كواترت، الدولة العثمانية 1700-1922، مكتبة العبيكان، الرياض، 2004، ترجمة: أيمن أرمنازي، ص 149-150)،وليس من المعلوم كيف يمكن أن تكون دولة يسري الجهل في أوصالها منذ نشأتها مع أنها وصفت حسب المؤرخين بأنها "من أعظم الإمبراطوريات في التاريخ وأطولها عمراً" (نفس المرجع، ص 33)، وبأنها "أعظم إمبراطورية إسلامية وأقواها" (زين نور الدين زين، نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية، دار النهار للنشر، بيروت، 1986، ص13)، وبأنها ظلت طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر "دولة من أعظم دول الغرب وأقواها، إن لم نقل أعظمها وأقواها على الإطلاق..فقد كانت مساحتها تبلغ بضعة ملايين من الكيلومترات المربعة، وكانت مصادر ميزانيتها أعظم وأثبت من مصادر أية دولة أوروبية أخرى بما في ذلك إسبانيا ومعادن الذهب فيها،وكانت إدارتها الحكومية منظمة تنظيما محكماً تهدف إلى توفير الخير العام،وكانت تثق بولاء شعبها وإخلاصه لها..أما جيشها =

النظامي فقد كان أحسن الجيوش تدريباً وكانت مدفعيتها أحسن مدفعية تملكها أية دولة وكان أسطولها يسيطر على البحر الأبيض المتوسط كله،فكان السلاطين يفرضون على الدول الأوروبية أن تحسب لدولة قوية كدولتهم حسابها.." كما وصفها المستشرق الفرنسي جان سوفاجيه في كتابه مقدمة تاريخ الشرق الإسلامي (نفس المرجع، ص 175)، هذا الوصف لا يناسب دولة أمية آنذاك ويدحض صورة نمطية وانطباعاً زائفاً عن القرون العثمانية ويجعل التفسير الأقرب إلى القبول هو أن المجتمع العثماني الذي وصل آنذاك درجة عالية من الاكتفاء الذاتي التي وصلت حد وصفه بأنه "اقتصاد عالمي" قائم بذاته وفقا للمؤرخ الفرنسي فرنان بروديل (ثريا فاروقي، الدولة العثمانية والعالم المحيط بها، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2008، ترجمة: د. حاتم الطحاوي، ص54-57)، هذا المجتمع لم يكن محتاجاً للتطلع خلف الحدود لتلبية حاجاته في زمن كانت التجارة فيه هي الدافع الأكبر للسفر بشكل عام، ولكن المتفحص في تفاصيل صورة التاريخ العثماني فيما بعد أي في القرن التاسع عشر يجد انطباعاً آخر ولكنه ليس شاذاً أيضا عن مسيرة التاريخ العالمي، فالأمية كانت هي الصفة الغالبة في معظم المجتمعات في العالم، المتطورة منها فضلاً عن غيرها، وفي هذا يقول المؤرخ هوبزباوم إن الغالبية العظمى من الأوروبيين وغيرهم كانت غير متعلمة في عام 1840 ولا يمكننا وصف أي من الشعوب بالعلم آنذاك ما عدا الألمان والهولنديين والاسكندينافيين والأمريكان، ويمكن وصف بعض الشعوب بالأمية آنذاك كالروس والسلاف الجنوبيين وكانت هناك شعوب شبه أمية كالإسبان والبرتغاليين ووصلت نسبة الأمية في بريطانيا وفرنسا وبلجيكا في أربعينيات القرن التاسع عشر إلى ما بين 40-50% (إريك هوبزباوم، عصر الثورة: أوروبا 1789-1848، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ترجمة: د. فايز الصياغ، ص 265)، وهذه الحقائق يفسرها غلبة الطابع الزراعي على معظم مجتمعات العالم في ذلك الزمن وكون غالبية سكانها من الريف-إريك هوبزباوم، عصر الإمبراطورية1875-1914، المنظمة العربية للترجمة، بيروت2011، ، ترجمة: فايز الصياغ، ص184)، الذين لا يتطلب كسب عيشهم معرفة القراءة والكتابة ومحو الأمية (زهير غنايم عبد اللطيف غنايم، لواء عكا في عهد التنظيمات العثمانية 1281-1337/ 1864-1918 م، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1999، ص 536)، ولم يكن بين سكان الأرياف غير قلة قليلة من المتعلمين خارج بعض أنحاء أوروبا الغربية والوسطى وأمريكا الشمالية (إريك هوبزباوم، عصر رأس المال 1848-1875، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ترجمة: د. فايز الصياغ، ص 340).

= ويضيف هوبزباوم إن الزمن الممتد بين 1870-1914 كان عصر التعليم الابتدائي في أكثر الدول الأوروبية (إريك هوبزباوم، 2011، ص292)، وفي بلد مثل بريطانيا ظل يفتقر إلى نظام للتعليم الابتدائي العام إلى سنة 1870 ولم يصبح هذا التعليم إلزامياً إلا بعد عشرين عاما من ذلك (نفس المرجع، ص344)، وفي هذه الفترة نهض التعليم العثماني.

هذه الحقائق تبين لنا الصورة الكاملة لوضع الأمية في القرن التاسع عشر حين تقدمت مجتمعات لمحوها وتأخرت أخرى وتوسطت ثالثة ولم يكن الوضع العثماني شاذاً بين هذه الأوضاع فقد أفاقت الدولة العثمانية على ضرورة نشر التعليم وقامت في عهد السلطان عبد الحميد على وجه الخصوص نهضة تعليمية وثقافية لاحظها المؤرخون وعدوها من أهم إنجازات عصره إذ تضاعفت نسبة التعليم خمس مرات على الأقل بين بداية القرن التاسع عشر ونهايته وتشير المصادر إلى وجود خمسة آلاف مدرسة ابتدائية يدرس فيها أكثر من 650 ألف تلميذ وتلميذة في نهاية القرن التاسع عشر (دونالد كواترت، ص300)، ذلك الزمن الذي بدأ العمل فيه من الصفر تقريباً ومع ذلك حقق هذا الإنجاز في وقت قصير، ويجب التأكيد على أن هذه الأرقام هامة في زمنها ويجب ألا تقارن بأرقام زمن لاحق أصبحت أكبر مما مضى بكثير ولكنها متخلفة عن عصرها أكثر بكثير من تخلف العثمانيين عن عصرهم، ومازالت الأمية تعشش في بلادنا بأرقام وبائية بعد قرن من تسلم دولة التجزئة زمام أمورنا.

ولكن ما هو وضع بلادنا بين الأمية المزعومة في آخر أيام الخلافة وطوفان الشهادات في دولة التجزئة؟

عند المقارنة بين تعليم الدولة الحديثة وتعليم آخر أيام الخلافة يجب أن نتذكر أن الأمية في ذلك الزمن كانت عالمية بسبب أن التعليم لم يكن شرطاً لكسب الرزق في عالم يتكون معظم سكانه من الفلاحين الذين لا يحتاجون التعليم في كسب معاشهم إذ أن ضرورة التعليم والحصول على الشهادات ظاهرة حديثة لخدمة جهاز الدولة البيروقراطي ولكن هذا لم يكن يعني أن الناس قبل ذلك نائمون في بيوتهم لا يحسنون صنع شيء أو عاطلون عن العمل كما ينظر اليوم لمن لا يحمل شهادة.

وعند تفحص اقتصادنا في ذلك الزمن الذي وصف بالأمية نجد شيوع الحرف والصناعات التي كانت تتطلب مهارات حسابية وعلمية يمارسها أربابها دون تعليم ولا شهادات، نتخيل مثلاً الكويت التي كانت مجرد قرية نائية في أطراف الدولة العثمانية تصنع سفناً كبيرة تصل شرق آسيا والهند وشرق إفريقيا، ويبنيها "القلاليف" الذين لم يحملوا أي شهادات علمية وربما لا يعرفون القراءة ولا الكتابة، وكل تجهيزات =

لقد كانت الدولة العثمانية موطن الكثير من اللغات العامية، وفي هذه الدولة متعددة القوميات، كان تعدد اللغات هو القاعدة بين الرعايا وأعضاء النخبة على حد سواء[10]، وكان عدد اللغات داخل الأراضي العثمانية ضخماً، وفي بداية القرن العشرين، بعدما خسرت الدولة معظم أراضيها الأوروبية فإن قائمة أهم اللغات فقط تشمل التركية والعربية والأرمنية والبلغارية واليونانية واللادينو والصربية والسريانية والألبانية والكردية والرومانية ولغات القوقاز، ويجب إضافة الفرنسية أيضاً إلى هذا اللغات المحلية، على الأقل في الزمن العثماني المتأخر[11]، وفي القرون السابقة فإن القائمة يجب أن تشمل كذلك اللغات البلقانية مثل الصربو-كرواتية بالإضافة إلى لغات شمال إفريقيا، ولأن

= البيت الكويتي كانت من إنتاج محلي، وكان المجتمع العثماني عموماً مكتفياً ذاتياً في الغذاء والصناعات الأساسية بما فيها صناعة الأسلحة وظل كذلك إلى زمن متأخر رغم عدم شيوع القراءة والكتابة، المجتمع العثماني رغم "أميته" قام بصناعات ضخمة ومشاريع كبيرة حتى وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة: سكك الحديد والتلغراف ومصانع الأسلحة وتجارب الغواصات والطائرات، هذه حقائق وليست خيالات.

نقارن مثلاً بوضعنا الآن حيث بلادنا تزخر بالشهادات وتطفح بها ولكن دون القدرة على صناعة قلم رصاص ولا إبرة حياكة رغم مظاهر الوفرة المادية التي ليس لنا أي نصيب في ابتكار شيء منها وتضطر أمتنا للتبعية لدول الغرب في احتياجاتها الأساسية حتى في الطعام رغم خصوبة أراضينا التي كانت مخازن للقمح في الماضي، وهل يصدق أحد اليوم أن بلدة صحراوية كالكويت كانت مكتفية ذاتياً في زراعة القمح؟؟ ثم أصبحت كل بلادنا أسيرة للمساعدات والصدقات الغربية التي تكبلنا وتمنعنا من الزراعة لنأكل، العبرة بالنتيجة وليست بالقياسات الرقمية الجامدة.

ويهمني توضيح نقطة هنا وهي أن كلامي ليس انتصاراً للأمية بأي حال من الأحوال بل محاولة لفهم هذه الظاهرة في سياقها التاريخي عندما لم تكن شذوذاً عن العالم ولم تكن مؤثرة في مكانة بلادنا آنذاك أما فيما بعد فقد استدرك العثمانيون على أنفسهم وقاموا بخطوات جادة وحثيثة لنشر التعليم ولو كنا واصلنا بنفس الهمة لاختفت الأمية التي ما تزال منتشرة انتشاراً وبائياً يجعلنا في مؤخرة الأمم اليوم ولكنا قد استفدنا من العلم بطريقة أفضل من "تطفيش" حامليه إلى بلاد الغرب التي تتلقفهم بكل اهتمام بعدما نبذتهم بلادهم التي أنفقت على تعليمهم!

الدولة لم تحاول قط فرض التركية العثمانية على رعاياها، فإن الشعوب المغلوبة لم تتخل عن لغاتها التقليدية، وكانت قائمة اللغات المحلية في العالم العثماني مذهلة في الواقع.

لقد استعمل جهاز الدولة البيروقراطي اللغة التركية العثمانية، لغة الدولة، وأي شخص أراد مقاربة الأجهزة الرسمية كان عليه الإفادة من هذه اللغة، وقد أصبحت موقع التقاء أدبي وعلمي لنخبة الدولة، وفي سبيل التودد إلى رعاية النخبة، كان من الحكمة (وليس إلزامياً) استعمالها، ولكن التمكن منها كان مهمة صعبة جداً.

لقد كانت التركية العثمانية اندماجاً بين ثلاث لغات شديدة الاختلاف: التركية والعربية والفارسية، وقد اقتبست مفردات بالإضافة إلى بنى نحوية منها جميعاً، وإن الاتصال بين هذه اللغات استمر جارياً منذ أيام الأتراك السلاجقة، وشملت هجرتهم من سهول آسيا غرباً إلى المشرق العربي حوالي سنة 1000، اعتناق الإسلام، وهو ما جلب معه أثراً دائماً للغة العربية، ومن ناحية الجغرافيا، فقد عبروا خلال إيران، حيث تعلموا السياسة والإدارة، واستمر السلاجقة بتعيين موظفين إداريين فرس بعدما حكموا المنطقة (بعد العرب)، وكانت سلطنة سلاجقة الروم في الأناضول قد اتبعت هذا التوجه، وتبعها العثمانيون بدورهم بكل قوة، وبالإضافة إلى الاعتماد على اللغات التي يتحدثها المسلمون، دمجت التركية العثمانية مفردات من اللغات الأوروبية، لاسيما الإيطالية (في مجالات التأمين والبحرية منذ القرن الرابع عشر)، والفرنسية (في مجالات السياسة والإدارة منذ أواخر القرن الثامن عشر).

إن تكوين التركية العثمانية شمل خليطاً لغوياً فريداً، وهذا التهجين أنتج لغة غنية جداً، وهو ما نتج عنه أيضاً سلبيتان أساسيتان، إحداهما التعقيد في توحيد الأسلوب وطرق الكتابة، فكان من الشائع وجود عدة تهجئات لنفس الكلمة، ونظراً لأن التركية العثمانية تكتب بالأحرف العربية التي تناسب لغة سامية ولكنها لا تلبي حاجات اللغة التركية بنظامها المختلف في الأحرف

الساكنة والمقطعيات، فإن علينا توقع اختلاف التهجئات، المشكلة الأخرى هي الهوة المتزايدة بين التركية العثمانية ومكوناتها الرئيسة أي العربية والتركية والفارسية، فمع تحول تلك اللغة بازدياد إلى لغة لطبقة الموظفين في الدولة، ومجال للنشاط الأدبي، اكتسبت وهجاً فنياً متزايداً، وأصبحت أكثر تعقيداً بدلاً من كونها عملية وسهلة وفعالة[12].

لم تكن التركية العثمانية هي اللغة الوحيدة التي طورت نسخاً عديدة، فالعربية، اللغة الرئيسة في المشرق، معروفة بالتحول إلى مجال مختلف تماماً: فاللغة المحكية متعددة اللهجات، أما اللغة المكتوبة فتحاول أن تكون موحدة وملتزمة بالقواعد التقليدية للنحو وبناء الجملة، وحالة اللغة اللاتينية في أوروبا العصور الوسطى كانت مشابهة كثيراً، فشخص غير متعلم جداً من منطقة ريفية أو حتى مدنية لم يكن قادراً على المحادثة مع النخبة باللاتينية، ومع ذلك فإن وضع التركية العثمانية كان أكثر إشكالاً من ذلك، حيث أن خصوصيات اللغة العثمانية الرسمية جعلتها في غير متناول سوى الأكثر تعليماً، فالصيغ النحوية المعقدة، والمفردات الكثيرة تطلبت سنوات من التعليم الرسمي ليصبح المرء متمكناً منها، مما جعلها ثقيلة العبء في الاستعمال اليومي المفيد، وتبعاً لذلك لم تكن التركية العثمانية مستعملة على نطاق واسع وكانت تستخدم أساساً في الكتابة.

لقد ناقش العثمانيون أنفسهم كون تعقيد التركية العثمانية عقبة للتعليم الواسع، وفي القرن الخامس عشر والسادس عشر، طالبت حركة أدبية بالعودة إلى التركية البسيطة، وهذا الطلب رفع في وجه مدرسة أخرى دافعت عن اللغة العثمانية الأدبية المتميزة باندماجها بالمفردات والقواعد العربية والفارسية، والتي لم تكن شائعة في الاستعمال اليومي، لقد كان الشعراء والمؤلفون يتعمدون استخدام الكلمات الفريدة من القواميس، بما فيها الكلمات ذات الأصول الفارسية والعربية، لتزيين أعمالهم وإثارة إعجاب قرائهم بسعة اطلاعهم، وكان هناك دائماً مؤلفون يستخدمون اللغة البسيطة متخذين من اللغة المحكية أساساً لهم، ومع ذلك قام المزيد والمزيد من المؤلفين بإنتاج أعمال نثرية وشعرية

تتضمن مفردات وقواعد عربية وفارسية، وأحياناً إلى درجة مبالغ فيها، وفي الواقع فإن كل كلمة فارسية وعربية كانت مرشحة لتصبح كلمة عثمانية، ولم توجد قيود على ذلك، وبهذا صار الإنتاج الأدبي يعرض مواهب زخرفية وفنية ويبعد نفسه عن البنى البسيطة، وفي النهاية لم تنجح حركة التركية البسيطة[13].

وقد اضطرت المحاولات الجادة لتبسيط اللغة أن تنتظر إلى حلول القرن التاسع عشر لتصبح جزءاً من إصلاحات إعادة التنظيم، وإن أحد أهداف حركة التنظيمات كان إيجاد لغة بسيطة وفعالة لمتطلبات الإدارة الحكومية وحاجات الناس اليومية، وفي سنة 1839 ألقى السلطان محمود الثاني خطبة في حفل افتتاح المدرسة الطبية السلطانية وقال فيها إنه لم يعد من الضروري استعمال اللغة الفرنسية في التعليم، وكان هدفه هو إيجاد فرصة سريعة للتعليم الشامل، بما فيه العلوم، بالتركية المبسطة[14].

واصل مثقفو وبيروقراطيو العثمانيين الجدد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مشروع تنظيم وتبسيط اللغة التركية، وكتب كل من إبراهيم شناسي (1826-1871) ونامق كمال (1840-1888)، ومؤلفون وصحافيون غزيرو الإنتاج أيضاً، مقالات لم يخفوا فيها أفكارهم، وزيادة على ذلك فإن اللغة التي استخدموها لنشر أفكارهم كان يفترض أن تكون نموذجاً للتركية العثمانية السهلة التي يريدونها، وقد كان هدفهم خاصة هو اللغة وإملاءها بصفتها بحاجة للإصلاح، ولاحظ العثمانيون الجدد عدم كفاية الحروف العثمانية واقترحوا تبني الحروف اللاتينية بصفتها أكثر ملاءمة للغة التركية[15].

استمرت الجهود لتبسيط اللغة المكتوبة بمزيد من القوة في عهد تركيا الفتاة وفي ظل جمعية الاتحاد والترقي، وأصبح هناك المزيد من الأصوات الداعية لتتريك اللغة التركية العثمانية أكثر من الأصوات المنادية بالتبسيط، وهاتان العمليتان المختلفتان لديهما ما يشتركان فيه عملياً، ولكن الأفكار التي كانت تدفعهما مختلفة، فتبسيط التركية العثمانية كان ما يزال ضمن عقلية الدولة العثمانية: فالهدف هو الحفاظ على اللغة ولكن بصيغة متاحة لوصول عموم

القراء، وفي الواقع فإن شخصيات بارزة في زمن العثمانيين الجدد ضمت المفردات العربية والفارسية في التركية العثمانية المبسطة التي استخدمتها، ولكن التتريك قضية أخرى: فقد نشأ من الفكر القومي وتطلع إلى التعبير بصراحة عن الثقافة التركية بلغة متاحة للجميع تحل محل النخبوية العثمانية(16).

وفي معظم الزمن المدون، كانت القدرة على القراءة (والكتابة) محصورة بنخبة صغيرة تتحكم بالوصول إلى المعرفة والنصوص ولغة المراجع والرموز الخاصة بها، وهي ملاحظة افتتح بها بنيامين فورتنا Benjamin Fortna كتابه "تعلم القراءة في أواخر الدولة العثمانية وبداية الجمهورية التركية" Learning to Read in the Late Ottoman Empire and the Early Republic(17)، وقد ذكر القراء أن حصة الأسد في القراءة كانت مرتبطة باستمرار إدارة الدولة، وأن الإصلاحات التعليمية في القرن التاسع عشر كانت تستهدف شيوع القراءة عندما أصبحت معرفة القراءة والكتابة مرادفة للمجتمع الحديث، وذلك لتحقيق التماسك والتطور الاقتصادي (في عملية التحول من نهاية الدولة العثمانية إلى بداية الجمهورية التركية، كان التماسك معرفاً بالقومية)، وفي الواقع فإن النظام التعليمي العثماني أدخل إلى حد ما، لغة جديدة مبسطة (يني لسان أو اللسان الجديد)، وإن اختيار تأسيسه على عامية اسطنبول يشير إلى أن الشعور النخبوي عند صانعي القرار في إسطنبول تغير في الشكل فقط وليس في المضمون.

إن الخطوات التي اتخذت على مدى عقود لتبسيط اللغة التركية العثمانية لم تسفر عن لغة "نقية"، فتأثير اللغتين العربية والفارسية ظل ضخماً، وزيادة على ذلك فإن ضم المفردات الأوروبية تسارع في القرن التاسع عشر، وكان ضم هذه المصطلحات الأجنبية إما بالترجمة أو بكتابتها بالحروف المحلية، ومع ذلك فقد أسفرت تلك الخطوات عن درجة غير مسبوقة من معرفة القراءة والكتابة في الأراضي العثمانية*، وربما كان أكثر ما لوحظ بسهولة من تغيرات أحدثتها معرفة

(*) أسهبت المؤلفة كثيراً في استعراض صعوبة اللغة التركية العثمانية لتداخلها مع =

القراءة والكتابة هي الفرص الجديدة في المجالات المهنية والتجارية، أما التغيرات الأكثر غموضاً من ذلك فكانت تحديات للسلطة الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية القائمة(18).

= اللغتين العربية والفارسية، وكون هذه الصعوبة هي التي حدت من انتشار التعليم، وفي الحقيقة علينا تذكر بعض الحقائق الأشمل التي تتعلق بهذا الموضوع وتنفي عنه هذا الانطباع السلبي: الحقيقة الأولى هي كما تقول المؤلفة نفسها إنه بعد جهود التبسيط التي نجم عنها انتشار التعليم بصورة غير مسبوقة ظل أثر اللغتين العربية والفارسية ضخماً مما يشير إلى أنهما ليستا عقبتين حقيقيتين، الحقيقة الثانية أن اللغة التركية العثمانية لم تكن هي الوحيدة التي تتصف بالتأثر بالعربية والفارسية، فالفارسية متأثرة بالعربية كذلك، والأردية متأثرة بالعربية والفارسية، وهذا لم يمنع من انتشارهما بعد شيوع التعليم في زمننا، الحقيقة الثالثة أن اللغة التركية بعدما صارت تكتب بالأحرف اللاتينية لم تحدث القفزة الحضارية التي صورت هدفاً لإزالة العوائق العربية والفارسية، فعندما كانت هذه "العوائق" موجودة في لغة العثمانيين، كانوا رعاة دولة عظمى على الساحة الدولية، وعندما زالت هذه "العوائق" وحل محلها البساطة اللاتينية وجدنا تركيا تتراجع إلى مجرد دولة من العالم الثالث، فالهدف المنشود من كل الإسهاب الاستشراقي عن صعوبات عربية وفارسية لم يتحقق، ومن كل ما سبق نستنتج أن العائق الذي منع انتشار اللغة التركية العثمانية هو ببساطة غياب التعليم المنظم المرتبط بحاجات الدولة للأسباب التي سبق شرحها وتتعلق بعدم وجود دافع معيشي للتعليم في ذلك الزمن، أما التعليم السائد فكان باللغات المحلية لأن العثمانيين لم يكن في جدولهم عثمنة الشعوب التي يحكمونها، ولهذا لما تغيرت الظروف انتشر التعليم باللغات المتأثرة بالمفردات والقواعد العربية والفارسية وبهاتين اللغتين نفسيهما دون مشاكل، أي أن السبب في عدم انتشار اللغة العثمانية هو عدم شيوع التعليم بها وليس الصعوبة في حد ذاتها لأن مواداً علمية أكثر صعوبة من اللغات صارت في متناول الأجيال مع انتشار التعليم، والخلاصة أن سبب عدم شيوع اللغة كان عدم شيوع التعليم بها لعدم الحاجة لذلك، وليست صعوبتها هي سبب عدم انتشارها حيث أن هذه الصعوبة تذللت بشيوع التعليم، فالتعليم هو الذي حد من الصعوبة وليست الصعوبة هي التي حدت من التعليم.

2 - حرفة الكتابة

منذ عام 1000 تقريباً، وجد معيار للكتابة الاحترافية باللغة العربية، يشمل كل شيء يتعلق بالحجم والشكل والتناسب، وتذكر الكتب الموجهة للكتبة المسلمين في المشرق في العصور الوسطى أسماء ستة خطوط رئيسة، أو "الأقلام الستة"، التي تطور منها تنويعات إضافية، ولأهمية اللغة العربية لأسباب دينية وغيرها، فقد كانت الأولى التي مرت بعملية الاحتراف المذكورة هنا، ولكن الخطاطين قاموا كذلك بتطوير خطوط للغة الفارسية ثم التركية العثمانية، هذه الخطوط كانت محددة للغات معينة هيئت لمواد مختلفة لتطبع على الورق والقماش والجلد والفخار والمعدن والحجر، ولأهداف متنوعة من الكتابة كرست لها، سواء دينية أو أدبية أو فنية أو نسخية، وبعض الخطوط تركز على ربط الحروف بكتابة ملتوية، وأخرى تفضل الحروف المربعة أو ذات الزوايا والمنفصلة عن بعضها البعض، وحتى لو كان هدف الكتابة عملياً، وليس للزينة، فإن لديها جميعاً العنصر الجمالي، وإن معيار الحكم على جودة الخط يشمل مزيجاً من الأناقة والجمال من جهة، والسهولة والدقة والانتظام والوضوح والسرعة في الكتابة من جهة أخرى، وهذه مسائل تقنية وجمالية، وكان المظهر الخارجي يعد مكوناً لا ينفصل عن النص حيث يوجد حوار بين هذا النص والقارئ[19].

وكما في حالات أخرى كثيرة من الحوار الدقيق مع تراث الماضي والثقافات الموازية، فإن العثمانيين واصلوا التراث العربي والفارسي في فن ومهن الكتابة، وقد هيئوا الأقلام الستة الرئيسة لحاجاتهم وذوقهم، كما شحذوا ووضحوا دقة وأبعاد الحروف الحسابية، موجدين أنماطاً فريدة، وأحد الشخصيات الرائدة في هذه العملية كان الشيخ حمد الله (1436-1520)، الذي كان خطاطاً شهيراً في بلاط السلطان محمد الثاني وبشكل خاص في قصر السلطان بايزيد الثاني الذي اعتنى به منذ كان بايزيد أميراً في أماسيا، ومن ضمن تلامذته أعضاء في عائلته الشخصية، وكانوا ما يزالون يخدمون جهاز الدولة العثمانية في بداية القرن السابع عشر[20].

يظهر تطور فن الخط العثماني بالاقتران مع بناء جهاز الدولة العثمانية على امتداد القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وقد تطورت علاقة معقدة بين فن الخط وبيروقراطية الدولة، فكان على الخط أن يتحسن ليشمل طرقاً وأشكالاً تسهل عمل الكُتاب، واستوعبت المؤسسات الإدارية والدينية بعض الكُتاب على امتداد تاريخ الدولة، أي أنهم كانوا خبراء متمرسين في الجوانب العملية للكتابة، كما قامت الإدارة الدينية والمؤسسات الإدارية "بتنشئة" محترفين كانوا مهتمين بالكتابة، وصقلت مهاراتهم وهيئتها لمتطلباتها الخاصة[21].

وفي النهاية اندمج ميدانا صانعي الكتب والإداريين-الرعاة الذين نعموا باستعمال هذه الكتب، وإن سيرتي كلندر باشا (توفي سنة 1616)، ونقاش حسن باشا (توفي سنة 1623)، مزجتا بين التفوق في فن الخط والنجاح في المسئولية الرسمية، ولم يكونا أول من دمج هذه المسارات، ولكنهما يوضحان أن دمج فن الكتابة بالمنصب العالي صار شائعاً ومقبولاً، وكلا الرجلين خدما في خزينة الدولة، والمسبك، والقصر، وفوق ذلك ظلا مشغولين بصفتيهما فنانين أو مشرفين على عدد كبير من الكتب المزينة، وكانا مسئولين عن تطوير نمط مرئي جديد للقصر العثماني، وحصلوا على منصبيهما نظراً لإنجازاتهما الثقافية والفنية، ولو كان ذلك بشكل جزئي على الأقل[22].

إن العملية التي شاهدناها هنا هي تقنين فنون أدبية، وإن غربلة، وتنقيح، وتحسين الأنماط الموجودة حققت تطوراً في أسلوب فن الخط العثماني، وهناك قول مأثور في العالم الإسلامي يشهد بأن الخط العثماني حقق أعلى مستوى فنياً: "نزل القرآن في الحجاز، وقُرئ في مصر، وكُتب في إسطنبول"[23].

وإن عملية تقنين فن الخط تشمل "تقسيم العمل" بين أنواع الخطوط والكتابة المناسبة لكل منها، كان خط النسخ هو أسلوب الكتابة المفضل للرسائل، الثلث المميز بالخط الكبير، يناسب الاستعراض، وخطوط أخرى (لا تنتمي بالضرورة إلى مجموعة الأقلام الستة)، خدمت الكُتاب العثمانيين.

استُعمل الخط الديواني في كتابة قرارات الديوان الهمايوني، وكان هذا

الخط يلبي الحاجات الداخلية للكُتاب ويستعمل مثلاً في دفاتر الشئون المهمة، وفي هذه الدفاتر، دونت خلاصات للقرارات التي تم تداولها في الديوان الهمايوني، وهذا يشمل نسخاً من الأوامر التي صدرت للموظفين العثمانيين على امتداد الولايات.

وكانت وثائق الديوان الرسمية الصادرة للخارج تستعمل الخط الجلي ديواني، وهذا التطور في أسلوب الكتابة كان يستخدم في فرمانات السلطان، والتعيينات، والتوجيهات، والمراسلات الدبلوماسية، وكانت الحروف في هذا الأسلوب متداخلة مع قليل من الميل للأعلى، وفي نهاية السطر وعلى الجانب الأيسر يكون رسم النص أكثر وضوحاً مع تقوس دائري للأعلى يشبه مقدمة السفينة، ومن هنا عُرف هذا الأسلوب "بالزورق".

واستخدم الكُتاب العثمانيون للأمور المالية خطاً سرياً كان معروفاً للعاملين في الأقسام المتصلة بإدارة الدولة، وهذا الخط هو "سياقت" وقد وُرث عن سلاجقة الأناضول، فقام العثمانيون بتنقيحه وتعديله لإدارة كل حسابات الدولة، وكان الهدف هو حفظ الأمور المالية الحساسة بأيدي كُتاب الخزينة الموثوقين في حفظ الأسرار ومن ثم حماية مصالح الدولة، وكان موظفو الخزينة يدركون حقيقة أن استعمال الخط السري يدعم مكانتهم لأن المعلومات المالية الحيوية لم تكن متاحة دون تعاونهم[(24)].

وبالإضافة إلى استخدام خطوط معينة، كانت الوثائق العثمانية الرسمية تختلف بأبعادها وألوانها، حيث كانت الوثائق العادية ودفاتر الحسابات والنسخ والمراسلات الداخلية تكتب بالحبرين الأسود والأحمر، أما النسخ الأصلية الموجهة لأشخاص خارج الإدارة فكانت ملونة وربما يضاف إلى الأسود والأحمر كتابات بالأزرق والأخضر والذهبي، أما الوثائق الداخلية فكانت تكتب بأيدي كُتاب غير معروفين: وهم أشخاص متعددون كتبوا بخط موحد ولم يوقعوا على الوثائق، أما الوثائق الأكثر إبهاراً فكانت تكتب بأيدي فريق من الخطاطين: خبراء في الكتابة والصور وتقنية الرسم، ويعملون معاً بصفتهم مجموعة من

الخطاطين المصورين، أو النقاشين، وكان الأعضاء الكبار فيهم فنانين مشهورين، ولكنهم لم يوقعوا على أعمالهم أيضاً، ومع ذلك فإنهم خلافاً للكُتّاب الأدنى قاموا بتطوير أسلوب فريد تم توثيقه على أيدي نظرائهم وهو ما مكننا من معرفة مدارسهم على الأقل.

كان التعاون بين الخطاطين مطلوباً لإنجاز الوثائق المعقدة التي تتضمن أساليب مختلفة من الكتابة والرسم، وكانت قرارات السلطان تشمل ثلاثة أجزاء، في القسم الأعلى من كل وثيقة بما فيها الفرمانات، كانت الكلمة العربية "هو" تظهر بحروف صغيرة، وهي دعاء مختصر لله [سبحانه وتعالى]، وتحتها ولكن مازلنا في القسم الأعلى من الفرمان، يظهر جزء أكثر شهرة وهو الطغراء، أي ختم السلطان، وكان الختم مكوناً من أربعة أجزاء: الحروف المصممة للنص، الخطوط الممتدة إلى الأعلى، الحلقات في الجانب الأيسر، الخطوط المحدبة في الجانب الأيمن، وبتوقيعات أنيقة بشكل استثنائي، كان النص مكتوباً بالألوان، والفراغات بين الحروف والأشكال كانت مزينة بالزهور والزخارف العربية، والنص يتضمن اسم السلطان الحاكم، واسم أبيه، وألقاب الحكم: مثل لقب "خان" المغولي، و"شاه" المأخوذ من العالم السياسي الفارسي، و"المظفر دائماً"، وتكتب الوثيقة نفسها تحت الختم، وإن اختيار الألوان (إذا كانت غير السوداء ستستعمل، وإن كان الأمر كذلك، أي الألوان وما هي نسبة الكتابة بكل لون منها) يتغير من وثيقة لأخرى، تبعاً لأهمية الرسالة وربما القرار الشخصي للخطاط فيما يتعلق بأي لون سيوقع أفضل الأثر، وإن نص الوثيقة نفسها يمكن أن يُكتب قبل تجهيز الطغراء، وتحال الطغراء إلى الطاقم المصور المتخصص في هذا العمل، وكانت كل أوجه العمل في النموذج تشترك في نفس الهدف: التواصل مع الجمهور القارئ والمطلع وتعزيز هالة الأهمية والسلطة لكل شيء متصل بمحتويات الوثيقة وكل من ذُكر فيها، لاسيما السلطان الذي جاءت كلمته فيها[25].

لقد تطلب كل خط عثماني أدوات كتابة مناسبة: أقلام أو فرش برؤوس

مختلفة سواء دائرية أو مقطوعة أو مدببة، حسب النتيجة المرغوبة، وكان يجب تجهيز المواد الخام للكتابة، الحبر كان ثميناً، لاسيما الملون منه، الذهبي والأزرق والأخضر كانت أحبار مرتفعة الأسعار، وخُزنت في خزينة الدولة وقُدمت مباشرة للخطاطين والمصورين، وكانت تُحفظ بعيداً عن المواد الأخرى العادية مثل الأوراق والأقلام والحبرين الأسود والأحمر[26]، وكل هذه الأدوات فرضت عبئاً مالياً ثقيلاً، بالإضافة إلى صعوبات القراءة والكتابة، وفي الوقت الذي كان فيه اختراع الطباعة في أوروبا قد وفر نسخاً رخيصاً وسريعاً للنصوص، فإن النظام المعقد للكُتاب وتحضير النسخ استمر في العمل في الدولة العثمانية.

3 - الطباعة

كانت الكتابة باليد صعوبة إضافية للقراءة والكتابة في الدولة العثمانية، ويتفق مؤرخو أوروبا على أن ثورة الطباعة كانت عاملاً رئيساً في محو أمية المجتمع الأوروبي، وقد ساعدت الطباعة على نجاح الإصلاح، والثورة العلمية، ودعم اللغات والثقافات القومية في كل دول وسط وغرب أوروبا، وكانت الطباعة واحدة من العوامل الهامة التي مكنت أوروبا من القفز نحو تحقيق هيمنتها في العالم[27].

دخلت تقنية الطباعة الدولة العثمانية بشكل تدريجي ومعقد، وقد تأسست أول مطبعة فيها سنة 1493، بعد حوالي نصف قرن من قيام جوهانز جوتنبرغ بطباعة الكتاب المقدس في مدينة مينز بألمانيا، وبنى تلك المطبعة العثمانية الأخوان صموئيل ودافيد بن نحميا، لأجل الجماعة اليهودية في إسطنبول، ثم تأسست مطابع أخرى في كل المدن العثمانية الرئيسة، وذلك على أيدي غير المسلمين، وطبعت كتباً لمختلف الجماعات اليهودية والمسيحية (لاسيما اليونانيون والأرمن) بلغاتهم الخاصة، وبينما سمح السلاطين بالأنشطة الطباعية الأخرى لغير المسلمين، فإن هؤلاء السلاطين أنفسهم -مثل بايزيد الثاني في سنة

1485 وسليم الأول في سنة 1515- منعوا المسلمين صراحة من طباعة كتب بالأحرف العربية، واستمرت الجماعة ذات الأغلبية المسلمة باستخدام المخطوطات، وفقط في سنة 1729 افتتحت المطبعة الإسلامية الأولى، ولكن ما الذي جعلها مطبعة "إسلامية"؟ إنه حقيقة حصولها على موافقة الحاكم المسلم، وهو في هذه الحالة السلطان أحمد الثالث (حكم بين سنتي 1703-1730) لطباعة كتب كتبها مسلمون، لأجل مسلمين، باللغة التركية العثمانية ذات الحروف العربية[28].

إن من بادر وأسس المطبعة الإسلامية كان إبراهيم متفرقة (عاش بين حوالي سنة 1674-وسنة 1745، وهو دبلوماسي عثماني من ترانسلفانيا*[29]، وقد اعتنق الإسلام في شبابه، وخدم العثمانيين بعدة أدوار، ومن ضمن أعماله الكثيرة خدم بصفته وسيطاً للاتصال بإمبراطورية الهابسبورغ كونه يألف لغاتها، واستورد ست مطابع من أوروبا لبيته في حي الفاتح بإسطنبول، وبدأ بتجربة الطباعة بالحروف العربية حتى قبل حصوله على إذن رسمي بفعل ذلك، وفي سنة 1726 قدم عريضة إلى الصدر الأعظم، داماد** إبراهيم باشا، عرض فيها قدراته التقنية وناقش الفوائد الكثيرة لطباعة الكتب باللغة التركية العثمانية.

لم يكن إبراهيم متفرقة هو المسلم العثماني الأول الذي اقترح الطباعة على القصر، ففي منتصف القرن السابع عشر، قال إبراهيم بجوي (1574 إلى حوالي 1649-1650)، وهو مؤرخ وموظف إداري عثماني، وعضو في عائلة خدمت الجيش العثماني لأجيال، إن الطباعة ستفيد المجتمع العثماني، وأكد على السرعة التي يمكن إصدار الكتب بها بعد العمل المضني في إعداد المطبعة، وكان على اطلاع كاف ليورد اسم جوتنبرغ ومدينته مينز عندما ناقش اختراع الطباعة، وليحدد سنة 1440 طبقاً للتقويم المسيحي، بجوي أكد على أن

(*) أحد أقاليم رومانيا.

(**) لقب يعني صهر السلطان.

المطبعة كانت اختراعاً، صنعه الكفار، ومع ذلك فإنه شيء جيد[30].

لم يُلتفت لفوائد الطباعة إلا بعد مائة سنة من بجوي وذلك عندما قدم متفرقة مذكرته، وقد أثارت المذكرة إحدى عشرة نقطة، بما فيها الفوائد التالية للمطبعة: نمو المعرفة ونشرها بين عدد متزايد من العثمانيين، إمكان استعادة المعرفة بسهولة (إذ يمكن تدمير المخطوطة في وقت الحرب كما ثبت بوضوح من الغزو المغولي للعالم الإسلامي وحروب الاسترداد في الأندلس، خلافاً لضياع كتاب مطبوع إذ يمكن استرداده وإعادة طباعته بسهولة)، نفقة الطباعة المعقولة مقارنة بالنفقة اللازمة لتجهيز مخطوطة، العمر الزمني للكتاب المطبوع مقارنة بعمر المخطوطة (إذ يتلاشى حبر الكتابة خلافاً للطباعة)، إضافة إلى عودة صناعة الكتب لأيدي المسلمين بعدما سيطر عليها المسيحيون، وقد أقنع متفرقة الصدر الأعظم والسلطان، وحصل على الموافقة على تأسيس مطبعة سنة 1727.

وبين سنة 1729 (وهي السنة التي نشر فيها أول كتاب)، وسنة 1742، عندما تم التخلي عن مطبعة متفرقة، قامت المطبعة بطباعة 17 عنواناً، وأصدرت خمسمائة نسخة على الأقل من كل منها، وبعض العناوين صدر منها ألف نسخة أو أكثر، وما نشره متفرقة كان قواميس وكتب تاريخية وجغرافية فقط، إذ أن الرخصة التي حصل عليها نصت بوضوح على عدم السماح بطباعة كتب إسلامية دينية، وتضمنت المواد المطبوعة النشر إلى جانب الرسوم والخرائط، وكانت اثنتان من المطابع في المطبعة مصممتين لذلك النوع من العمل.

لم يكن إبراهيم متفرقة هو القائم الوحيد بالطباعة بالتركية العثمانية، إذ أن فرمان السلطان أحمد الثالث الذي سمح بعمل المطابع لم يكن يقصد متفرقة وحده، وكان سعيد أفندي مستفيداً آخر، وهو ابن دبلوماسي عثماني هو ييرمي سيكيز* محمد جلبي أفندي (توفي سنة 1732)، السفير الشهير إلى فرنسا، وقد

(*) يعني الثامن والعشرين إشارة إلى خدمته السابقة في الكتيبة الثامنة والعشرين من كتائب الإنكشارية.

أصبح سعيد أفندي نفسه بعد ذلك سفيراً إلى السويد وفرنسا، ثم صدراً أعظم، وكان قد رافق والده في مهماته في باريس وعاد في أكتوبر [تشرين أول] سنة 1721، ويبدو أنه أحضر معه مطبعة، وحتى بعد ذلك في القرن الثامن عشر، وبعد توقف العمل الأولي في المطبعة ووفاة متفرقة نفسه، أكمل آخرون العمل في مطبعته، وحتى في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، نشرت المطبعة بعض العناوين، وإن كانت أقل عدداً، وبعضها كانت عناوين سبق نشرها، وتقدم العمل ببطء بين فترات طويلة.

لقد كانت بداية نشاط الطباعة نتيجة جو ثقافي شديد الخصوصية: مناخ "عهد الخزامي" في بداية القرن الثامن عشر، وقد تميزت هذه الفترة، على الأقل في العاصمة إسطنبول، بثقافة الراحة في وقت الفراغ، والاستهلاك الأكثر وضوحاً مع العالمية والتسامح الديني وتقدير الفلسفة، وهي الفترة التي أطلق عليها [المؤرخ] هارون كوجوك Harun Küçük "التنوير المبكر في إسطنبول"[31].

ومع تقدم القرن، واجه المجتمع العثماني صعوبات اقتصادية في الداخل ومشاكل عسكرية على حدوده، رغم وجود محاولات للإصلاح وتحسين الأحوال، فتغير مزاج المجتمع، واشتعل النقاش العام على الطباعة، وكانت النتيجة تضييق المساحة المخصصة للنشاط المطبعي إلى أن أُغلقت المؤسسة في النهاية.

إن البداية غريبة الأطوار للطباعة في الدولة العثمانية لها أسباب متعددة، فمثلاً كان هناك صعوبات تقنية متعلقة بالخط العربي (وهو ما ينسحب على اللغتين الفارسية والتركية العثمانية)، فقد وضع الإملاء العثماني تحديات حقيقية أمام منضدي الحروف المطبعية بسبب وجود الأحرف الدائرية والمتصلة، وكذلك فإن شكل الحرف يتغير حسب موقعه في الكلمة (البداية أو الوسط أو النهاية)، والحرف الذي يسبقه، وما إذا كانا متصلين أم لا، وقد تطلب هذا إضافة علامات التشكيل والحروف اللينة [ا، و، ي]، وإن نظام علامات التشكيل

المطلوب للطباعة العربية تطلب مساعدة إضافية لوضع الخطوط بشكل صحيح لتتصل ببعضها البعض، وفي الواقع فإن المطبعة التي جهزت لنابليون سنة 1800 احتوت على أكثر من 700 علامة.

إن التحولات الثقافية واللغوية التي أخرت استقرار ثقافة الطباعة العثمانية لا تعني أن الطباعة بلغات المسلمين كانت غريبة عن العالم الإسلامي، لقد كانت الطباعة تُستخدم حتى بصفتها طريقة فعالة ورخيصة لتحضير الطلاسم أو لتزيين القماش القطني، وفي الواقع فإن المسلمين كانوا مطلعين على الطباعة عموماً وعلى الطباعة بلغاتهم خاصة منذ القرن العاشر أو الحادي عشر، وقد ظهرت الطباعة الصينية المعتمدة على التقنية بصفتها حدثاً عابراً في إيلخانية فارس في نهاية القرن الثالث عشر أثناء محاولة لإدخال الأوراق النقدية المطبوعة التي كانت معروفة في الصين، وفيما بعد في القرن الخامس عشر صارت عملية تغليف الكتب، التي تشبه الطباعة، تستخدم في فارس ومصر للحصول على أغلفة جلدية رخيصة.

وفي أوروبا وُجد حل للصعوبة التقنية في طباعة الحروف العربية بما يناسب تقنية الطباعة التي اخترعها جوتنبرغ، فبتشجيع من البابا جورجي الثالث عشر (تولى بين سنتي 1572-1585)، فإن مطبعة مديتشي تخصصت في اللغات الأجنبية، بما فيها اللغة العربية، وتضمنت كتبها ترجمات للكتاب المقدس، والعهد الجديد، وكتاب القانون في الطب لابن سينا، والكتاب الجغرافي لمحمد الإدريسي من صقلية زمن النورمان، وقد استورد العثمانيون الكتب كذلك، واستفادوا منها[32].

لقد كان بالإمكان التغلب في معظم الأحيان على الصعوبات مهما تعقدت، إذا كان الجو المحيط ناضجاً لظهور الحلول، وربما وُجد الحل ولكنه واجه صعوبات في تطبيقه لأسباب ثقافية واجتماعية، وفي الواقع فإن العقبة في وجه القبول السريع للمطبعة في المشرق الإسلامي كانت مزيجاً من عوامل ثقافية واجتماعية عديدة ومتداخلة، ولننظر في هذه النقاط بالتفصيل.

لقد وُجد النفور من الطباعة لأن حرفة الكتابة كانت تقدر عالياً بصفتها إبداعاً ثقافياً، إذ حافظ العثمانيون على الارتباط بين الكتابة والسلطة والشرعية، لاسيما فيما يتعلق بالنصوص الدينية، وكل طباعة بالحروف العربية أثارت مشكلة الشرعية هذه منذ البداية، وفوق ذلك فإن مجموعة محترفة من الكُتاب والنساخ اعتمدت على الكتابة في كسب المعاش.

إن تحضير المخطوطات كان يعد مرغوباً من عدة وجوه، فالمخطوطات الجميلة المحضرة لأجل النخبة حصلت على مكانة ثقافية عالية، ومن ثم، كان نساخ هذه المخطوطات الجميلة يصنَفون، وفقاً لحديث مأثور (يخدم غرضهم) مع أصحاب المنازل العليا في الجنة، أما الكتب المطبوعة، من جهة أخرى، فكان الاعتقاد أنها من عمل الشيطان، وكانت الطباعة عامة تشبّه بشجيرة الدفلى السامة[33]، وقد قال المستشرق الفرنسي أنطوان غالان Antoine Galland (1646-1715) إنه مر بكتب مطبوعة في الأسواق حيث يمكن شراء قانون ابن سينا، ولكن لا أحد يريده، ومثل بقية الكتب المطبوعة كان يجمع الغبار على أرفف المحلات، في الوقت الذي كانت فيه مخطوطات الأعمال نفسها تباع بسهولة وسرعة، رغم أن أسعارها أعلى من النسخ المطبوعة[34]، ولم يغير جهد إبراهيم متفرقة هذا الموقف*.

وبالتوازي مع الدافع لاستمرار إصدار المخطوطات المكتوبة باليد، ظهرت عملية أخرى في القرنين السابع عشر والثامن عشر بإنتاج مخطوطات أقل جودة،

(*) لو كان المراقب قد افتقد المشترين للكتب عموماً لصحت تهمة الجهل التي يوجهها النقاش الحالي في البلاد العربية لتأخر دخول المطبعة للدولة العثمانية، ولكن شهادة الشاهد أن الناس مقبلون على النسخ المكتوبة باليد رغم ارتفاع أسعارها يؤكد أن التهمة بعيدة عن الواقع وأن تأخر المطبعة لا صلة له بالجهل بل بتفضيل الحرف اليدوية على المنتجات الآلية وهذا الأمر مازال سائداً في عالمنا المعاصر رغم اكتساح المنتجات الآلية للأسواق والحياة اليومية إلا أن تفضيل الصناعة اليدوية رغم ارتفاع سعرها لكونها تحفة مميزة ما زال قائماً ويشار إليها عادة بالبنان.

وهو ما أطلقت عليه [المؤرخة] نللي حنا "انتشار" نسخ المخطوطات*، فقد فُتح السوق لمخطوطات جُهزت بنية استعمال خط أقل جودة، وورق أقل جودة، لجعل أسعارها تنافس الكتب الجديدة المطبوعة والرخيصة، وكانت هذه المخطوطات تصدر بتقنيات أجدد وأسرع لتعرض كذلك منتجاً جذاباً بطريقة تجارية ولكن على حساب الجودة والناحية الجمالية، ومع ازدياد كمية المخطوطات زاد عدد الناس المنهمكين بالكتابة، والنسخ، والبيع[35]، وقد أدى ظهور الطباعة في أوروبا في العهد العثماني الحديث المبكر إلى التحول إلى تخفيض نفقات كتابة المخطوطات باليد وليس إلى ظهور الكتب [المطبوعة]**.

لقد قدمت الطباعة طريقة جديدة في كتابة وتنظيم النصوص على الورق، فالنصوص ذات الأسطر المستقيمة تختلف جذرياً عن طبيعة البنية الشائعة لأنواع كثيرة من الوثائق المكتوبة بالعربية والتركية العثمانية، وهي الصورة المرئية التي أطلق عليها [المؤرخ] ميسيك Messick صفة "الحلزونية"، وفي هذا النمط من الكتابة باليد يتجه النص نحو مركز الصفحة، وإذا وصل إلى الأسفل قبل انتهاء الكتابة، يكتمل على الجوانب العريضة، بما في ذلك دوران الصفحة، وهذا التنظيم كان أكثر من مجرد تصميم: فقد كان علامة على قوة النص، أما النصوص المطبوعة فإنها تعرض علاقة مختلفة بين الشكل والمحتوى، مع وجود

(*) د. نللي حنا، ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية (ق 16 م ق 18 م)، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2004، ترجمة: د. رءوف عباس، ص 129-161 (الفصل الثالث: الكتب والطبقة الوسطى).

(**) وهذا تأكيد لكون تأخر قبول الطباعة لم يكن له علاقة بالغرام بالجهل كما يبدو الأمر في النقاش السطحي السائد حالياً في العالم العربي، بل إن هذا التأخر كان نتيجة المنافسة المحمومة والاعتيادية بين الصناعة الآلية التي كانت تفرض نفسها والصناعة اليدوية النشطة والتي زادت من نشاطها ولم تستسلم، للحفاظ على بقائها في سوق رائج في المجتمع العثماني وليس في سوق لا يدري ما هي الكتب فبارت على الأرفف، وطالت المدة لأن الصناعة اليدوية أثبتت كفاءتها وجدارتها في مشهد فريد قبل سيادة الصناعة الآلية.

السطور المستقيمة والحواشي المخططة التي تقرر مسبقاً المحتوى الموضوع على الورقة، إن ذلك يجبر على الانتظام دون علاقة خاصة ترجع إلى محتوى الوثيقة ومؤلفها ومعرفته ومهنيته ومرجعيته[36].

إن احتمال طباعة القرآن [الكريم] جعلت مما سبق مسألة حساسة، فالقرآن [الكريم] نزل شفوياً على [رسول الله] محمد [صلى الله عليه وآله وسلم]، وحتى بعدما كتب ووجُد النص القانوني الملزم، فإنه ظل ينتقل شفوياً من جيل لآخر، وإن تلاوة القرآن من الذاكرة -وهو إنشاد في الواقع- مازال مكوناً مهماً في التعليم الديني للمسلم إلى هذا اليوم، وفي الحقيقة فإنه كما سبق القول، إن نقل القرآن [الكريم] شفوياً وتلاوته من الذاكرة كان طريقة تعليمية رئيسة في المكتب [الكُتاب] والمدرسة.

وقد أوجدت الرواية من الذاكرة علاقة شخصية بين المدرس والطالب، ولكن الكتب المطبوعة قدمت بديلاً لهذا النقل الحميم للمعرفة، وهو ما أثار الشكوك حول سلطة وشرعية المعرفة، وقد ثارت المخاوف من أن الأخطاء غير المقصودة في النص المقدس ستضلل غير المتعلم، أما كتابة اليد فيمكن أن تصحح دائماً أو حتى يتم التخلص من النسخة التي تحتوي على الخطأ، ولكن النص المطبوع والذي من طبيعته إصدار عدد كبير من النسخ، يضعنا أمام خطر الخطأ غير القابل للتعديل نهائياً، ومن ثم كان تأخر الطباعة ابتداء بسبب اعتقاد المسلمين بضرورة الحفاظ على الإيمان، ولنفس السبب ونتيجة الرغبة بإحياء الإيمان والمجتمع، قرر المسلمون أخيراً تبني الطباعة*.

لقد كانت هذه الحاجة الملحة والتي تزداد حيوية للمجتمع المسلم ليحمي إيمانه هي بدقة ما دفعت إبراهيم بجوي وإبراهيم متفرقة للكلام عنها، وبينما لم

(*) إضافة أخرى تؤكد ما سبقت الإشارة إليه وهو أن سبب تأخر الطباعة كان يدور حول الأولى بنشر الإيمان الذي هو واجب الانتشار، فالقرآن الكريم كان محل الرغبة الشديدة في النشر وليس الحصر، والخلاف كان بسبب هذه الرغبة بنشره وليس بسبب الرغبة في الجهل.

تكن الحاجة في وقتيهما قد أُدركت بشكل ملح في كثير من المجتمعات، فإنه مع حلول القرن التاسع عشر تطور إجماع على ضرورة الإصلاح ومن ثم حماية الإيمان، وكان القرآن [الكريم] قد طُبع حوالي سنة 1537-1538، وإن كان في طبعة بندقية لأجل المبشرين، ولم يطبعه المسلمون لأجل المسلمين حتى سنة 1787 في سان بطرسبرغ[37].

وكان الموقف من الطباعة مسألة مهنية كذلك لأنها هددت معاش وهوية جماعة مهنية اجتماعية تتمتع بنفوذ هام، لقد كانت الدولة العثمانية تحت إدارة البيروقراطيين: أي "جيش" من الموظفين، وكانت دولة من الحرفيين والتجار تدار بتوثيق حفظ الدفاتر، وكانت مجتمعاً مستهلكاً للكتب، مع وجود كثير من الناس يكسبون معاشهم من حِرف نشر الكتب: كصناعة الورق والحبر، وتجهيز أدوات الكتابة، والقيام بالكتابة نفسها، ورسم الصور، والتغليف، وتبعاً لتقويم لويجي مارسيجلي Luigi Marsigli، وهو رجل متعلم من مدينة بولونيا [الإيطالية] في القرن السابع عشر، تم أسره في الحرب ومكث في بيت باشا إلى أن تحرر سنة 1682، كان هناك ثمانون ألف ناسخ في اسطنبول[38]، أما الرقم الذي ذكره أوليا جلبي، وهو رحالة عثماني من القرن السابع عشر، فهو أكثر تواضعاً، ومع ذلك فإن أوليا وصف أيضاً تنظيم كل المهن المتعلقة بالكتب في نقابات ووضح انتشار المكتبات على امتداد المدينة[39]، وهذا بدوره يشير إلى جماعة ضغط لها نفوذ ضخم.

إن القبول الشامل بالطباعة ظهر فقط أثناء القرن التاسع عشر الذي كان يعمل في نهايته 77 مطبعة على الأقل باللغة التركية العثمانية في إسطنبول[40]*.

(*) إن الأرقام التي عرضها الأسير الإيطالي والمعلومات التي عرضها الرحالة العثماني وقول المؤلفة إن المجتمع العثماني كان مستهلكاً للكتب تبين من جديد أن الخلاف حول الطباعة كان خلافاً على الأولى بالنشر الدارج في المجتمع وليس على النشر ذاته، وقد وضع دي بوسبك سفير الهابسبورغ لإسطنبول بصفته شاهد عيان القضية في حجمها الطبيعي بما ينفي تهمة الجهل عن المجتمع العثماني وذلك حين قال في =

4 - قراءة الرسوم والكتابة بها

القراءة لها أشكال مختلفة مع أنماط متعددة من "النص"، وفهم نمط واحد ربما يتطلب أشكالاً متعددة من معرفة القراءة والكتابة، إن قراءة نص مكتوب تتطلب التمكن من المسائل اللغوية (مثل القواعد وبناء الجمل)، والثقافة (لفهم الأمثلة وربطها بالأفكار)، والعلامات المرئية (للقدرة على ترجمة الصور بعيداً عن الحروف والكلمات)، وإن قراءتها في الزمن قبل الحديث تشير غالباً للغة الجسد، والخرائط، والصور المرسومة، وبعد ذلك أدخلت الأشكال والتقنيات الأدبية الرسوم المتحركة، والصور الشمسية، والأفلام، والفيديو، وغيرها من الوسائل المرئية[41].

إن المنمنمات في المخطوطات تقدم مثلاً للتمثيلات المرئية في المفهوم العثماني، وهي تشير إلى الحضور المشترك للنماذج اللغوية والمرئية لمعرفة

= سنة 1560 إنه ليست هناك أمة في العالم قد أظهرت استعداداً أكبر من استعداد الأتراك لأن يفيدوا أنفسهم من الاختراعات النافعة للأجانب، كما برهن على ذلك استخدامهم للمدافع والقواذف، وأشياء أخرى كثيرة اخترعها المسيحيون، وعلى أية حال فإنهم لا يستطيعون حتى الآن أن يستخدموا الطباعة أو يبنوا ساعات عامة، لأنهم يظنون أن كتابهم المقدس لن يعود مقدساً إذا ما تمت طباعته، وأنه إذا أقيمت ساعات عامة فإن سلطة المؤذنين عندهم وطقوسهم القديمة سوف تنتهك بهذا (برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ترجمة: قاسم عبده قاسم وسامية محمد، ص 65)، وهو ما يجعل من النقاش السطحي الحالي الدائر في وسائل التواصل العربية نقاشاً لا علاقة له بالموضوع لاسيما إذا وضعنا الحدث في إطار زمنه حيث لم يكن من العجيب أن يتأخر انتقال الابتكارات حتى لمدة قرون إذ تسرد المؤرخة نللى حنا أحد الأمثلة وهو أن انتقال صناعة ملح النشادر من مصر، التي توصف بالتخلف آنذاك، إلى فرنسا، التي توصف بالتطور، استغرق قرناً من بداية القرن الثامن عشر إلى بداية القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى قرن آخر بين معرفة أسراره والتمكن من تصنيعه (نللي حنا، مصر العثمانية والتحولات العالمية 1500-1800، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2006، ترجمة: مجدي جرجس، ص 172-174).

القراءة والكتابة، وكانت العلاقات تختلف بين الصورة والنص، حسب النوع الأدبي للنص وأدائه المتغير فنياً وسياسياً وثقافياً واجتماعياً في السياق العثماني، فمثلاً في مخطوطات التاريخ الموضحة بالرسوم، كانت الصور على صلة وثيقة بالروايات الشفوية، وكانت رائجة لاسيما في النصف الثاني من القرن السادس عشر، ولكن أقل من ذلك فيما بعد، وذلك عندما بدا أن الألبومات حلت محلها بصفتها المنتج الثقافي الفني الرئيس، وهذا التفضيل ظهر بالتزامن مع فهم عثماني جديد للكتب والرسوم وعلاقة الكلمة بالصورة، ففي الألبومات أخذت الرسوم المنصة المركزية حيث لديها قوة سردية أكبر وكانت مستقلة عن النص[42].

وفي الرسائل الدوائية (بالإضافة إلى أعمال علمية أخرى)، كان الرابط بين الكلمة المكتوبة والرسم، معقداً، ولم يكن الدور الدقيق للرسم واضحاً دائماً للقارئ الحديث، فأحياناً بدا أداة تعليمية هدفها الوصف المرئي للمواد الخام وتسهيل التعرف عليها في الطبيعة، حيث أن الأداة المرئية تغني الوصف بتفاصيل لا يوجد لها متسع في النص أو لا يمكن نقلها بالكلمات، ومثل هذه التفاصيل تنقل بسهولة بالتصوير، ومع ذلك هناك حالات لا تشبه فيها الصورة الأصل الطبيعي، بل تكون في الواقع مضللة أكثر من كونها مساعدة للتعرف، وأحد الاحتمالات هو أن يكون الهدف حقيقة هو الزينة الفنية للنص دون ادعاء علمي بمزيد من الإيضاح أو افتراض تعليمي بتقديم أداة مساعدة، وفي بعض الأحيان ربما تغيرت الرسوم بالتدريج في كل نسخة حتى لو وُجد الهدف التعليمي، وقد حدثت تغيرات عندما لم يكن الرسام مهتماً بالتفاصيل الصغيرة، أو لم يكن يدرك أهميتها، أو لا يعرف النبات الحي الأصلي، أو يعمل وفق المعايير الجمالية أو كان في الحقيقة ليس أميناً على الأصل، وقد كان كاتب جلبي رسام خرائط ضمن مواهبه وحقول اهتمامه العديدة، وكان يشكو من النوعية السيئة من نساخ إسطنبول، وذلك نظراً لافتقادهم الخبرة والفهم، ولهذا كان مضطراً لشرح أهمية الحفاظ على الرسم بنفس الشكل والمكان الأصليين، ومن الواضح أنهم كرروا أخطاء كبرى[43].

إن رسم الخرائط مثل آخر للمفهوم العثماني للتمثيل، ويتطلب التمكن المرئي، وكما قالت كارن بينتو Karen Pinto: "إن رسامي الخرائط كُتاب أيضاً، ولكن بدلاً من استعمال الكلمات فإنهم يستعملون الخطوط والمفاتيح والرموز الجغرافية"(44)، وقد وضع العثمانيون أنماطاً مختلفة ومتعددة من الخرائط، فهناك الخرائط البحرية العملية وخرائط الإبحار القائمة على اتجاهات البوصلة والأبعاد المقدرة التي يستخدمها قباطنة البحر(45).

وقد اعتمد رسامو الخرائط العثمانيون على جمهرة من المصادر حسب أنماطها وأصولها الثقافية: وكان علم رسم الخرائط العربي-الإسلامي هو مصدرهم الرئيس، ولديهم أيضاً تراث رسم الخرائط الأوروبي (لاسيما الإيطالي، والإسباني أيضاً)، بالإضافة إلى المنتجات المادية للثقافة عموماً، واندمج كل هذا التراث بعض الشيء مع مرور الزمن، ومنذ النصف الثاني من القرن السادس عشر اتخذت الخرائط الإسلامية مظهراً أوروبياً مع تغير النص المصاحب بعد ذلك، كما حاول العثمانيون نسخ الخرائط الأوروبية، وقاموا كذلك بالحصول على مجسمات أوروبية للكرة الأرضية، فمثلاً قام أبو بكر الدمشقي (توفي سنة 1691) بدمج كمية ضخمة من المعرفة الجغرافية ورسم الخرائط كما يبدوان في ثقافة النخبة المسلمة، بمواد استولي عليها من ترجمة عمل الأب والابن الهولنديين ويليم وجوهان بلاو Willem and Johan Blaeu، الأطلس الصغير Atlas Minor، المنشور في أمستردام في منتصف القرن السابع عشر، ومع ذلك فإن الاستعارة من التراث الإسلامي والعثماني والانشغال بهما كانت هي العملية ذات الأثر الغالب(46).

كانت الخرائط العثمانية سهلة الشراء، وتنتجها نقابة رسامي الخرائط (أصناف الخرايطجية)، وقد أشار كاتب جلبي في وصفه المفصل لإسطنبول في منتصف القرن السابع عشر إلى 15 صانع خرائط في ثمانية متاجر، ولاحظ أنهم كانوا مهرة في عدة لغات، بما فيها اللاتينية (التي ذكرها صراحة)، ويعرفون الفلك والجغرافيا، ووصف أوليا الخرائط التي باعوها للبحارة وأكد على أهمية

التفاصيل المتضمنة فيها بالإضافة إلى تنوعها، وكانت هذه الخرائط تصور الأجسام السماوية والموانئ والجزر والسواحل في البحر المتوسط والبحر الأسود، والبحيرات والأنهر الرئيسة، ومعلومات التضاريس الداخلية الأخرى، مثل سلاسل الجبال[47].

ويعد بيري ريس (توفي سنة 1554) هو النموذج الأشهر لعلم رسم الخرائط العثماني (واستناداً إلى عدد عمليات البحث في غوغل، قال أحد العلماء حديثاً بصيغة نصف مازحة إن بيري ريس أصبح مشهوراً أكثر من السلطان الذي كان هو في خدمته، أي سليمان الأول [القانوني])، وقد بدأ بيري ريس سيرته العملية بصفته قرصاناً بحرياً*، ثم عمل قبطاناً عثمانياً، ثم صعد أخيراً ليتفوق في الجانب الأكثر نظرية في مهنه: رسم الخرائط والكتابة عن الإبحار، وقد دمج خبرته الواسعة بمصادر إيطالية وكتالونية، بما فيها خريطة وضعها كولومبس لرسم السواحل بما فيها سلسلة من الإطلالات على المدن المتوسطية، وتُظهر خريطته العالمية أنه بالإضافة إلى تراث الخرائط في كتب الإبحار المتوسطية، فقد ارتكز على تراث الخرائط العالمية في زمن الكشوف الكبرى، ومع ذلك فإن معلوماته عن تراث رسم الخرائط الإسلامي كانت مساوية لألفته بالخرائط الأوروبية، وقد قدم كل خرائطه بأسلوب غني ومفعم بالألوان ونابض بالحياة ويشمل الأساطير ويهدف إلى إثارة إعجاب النخبة التي يمكن أن تطلع عليها وليس للقيام بأداة تخدم البحار العادي، وفي الواقع أنه كتب كتابه

(*) ما يسميه الغربيون القرصنة البحرية كان إحدى الوسائل المتبادلة في الحرب بين الدولة العثمانية والغرب الأوروبي، ولم تكن هذه القرصنة مقصورة على المسلمين، بل كان للغربيين فيها صولات وجولات ضد بعضهم بعضاً أيضاً، لأنها كانت وسيلة من وسائل الحروب في ذلك الزمن، وفيما يتعلق ببيري ريس فقد دخل رسمياً في خدمة البحرية العثمانية وورث ذلك عن أبيه وشارك في حروب الدولة ضد إسبانيا وجنوا والبندقية وفرسان القديس يوحنا في جزيرة رودس، ولهذا فإن صاحب هذه المهمات يعرف باللغة الإنجليزية Privateer أو Corsair ولم يكونوا مجرد قراصنة لصوص Pirate وإن كان الغربيون لا يبخلون بهذه الصفة على المقاتلين البحريين المسلمين.

الرئيس "كتاب البحرية" (الذي تمت نسخته الأولى سنة 1521 ونسخته الثانية سنة 1526)، عندما أدرك أن كل المعلومات الخاصة التي يرغب بإدراجها لا يمكن وضعها على الخريطة، ثم أصدر كتاباً من النصوص والخرائط والأوصاف المفصلة للبحر المتوسط، ومقدمة تناقش الإبحار وجغرافيا المحيطات، والرحلات الجارية في ذلك الوقت[48]*.

كان مطرقجي نصوح (توفي حوالي سنة 1564) عثمانياً آخر رسم مشاهد مدنية عثمانية من القرن السادس عشر، وقد كان رياضياً، ومؤرخاً، وخطاطاً/ رساماً ظهر في مدرسة القصر وليس قرصاناً ذاتي التعليم صعد ببطء مثل بيري ريس، ورافق نصوح الجيش أثناء حملات السلطان سليمان ووضع رسوماً وثائقية لمشاهد المدن والأرياف التي مرت بها، ولدينا فقط الرسومات نفسها لنستنبط منها الإلمام بوجهة نظره، وإن مواهب الملاحظة والتسجيل التي أظهرها نصوح بصفته رسام منمنمات لم تدعم لسوء الحظ بجهود تأليفه، فكتبه لا تحتوي على تنسيق أو أداء مشترك شائق بين الصفحة المكتوبة والدعم المرئي، والمنمنمات مستغرقة بموضوع شعائري واحتفالي في الأسلوب أكثر منه إخباري، وهذا لا يعني أن الخرائط ليست واقعية بل إنها في نفس الوقت تحمل هالة خيالية[49].

وقد تطور التمكن المرئي ليكتسب فهم أشكال جديدة من الصور والمشاهد

(*) قال المؤرخ محمد حرب إنه في جانب الجغرافيا العثمانية يذكر القائد البحري بيري ريس الذي كتب عن كروية الأرض قبل رحلة ماجلان ورسم خرائط لأمريكا وغرب إفريقيا، وخرائط لسواحل البحر المتوسط، كل ذلك بدقة تعلو وتفوق كثيراً ما كان معروفاً في زمنه وفي العالم الغربي آنذاك كما يقول المؤرخ الفرنسي لاروش (1963)، ولما درست هذه الخرائط سنة 1957 في الولايات المتحدة وجدها من درسها صحيحة بدرجة مذهلة للعقل إذ رسمت أماكن لم تعرف إلا في القرن العشرين، ولما قورنت الخرائط بصور التقطت من الفضاء اتضح التشابه المذهل بين الاثنين، وفقاً للمؤرخ إريك فون دانيكن في كتابه "مركبات الله" Chariots of God. (مقال "العثمانيون المفترى عليهم"، مجلة "العربي" الشهرية الكويتية، عدد 244، مارس / آذار 1979، ص 37-48)

المثالية، فالتقنيات الحديثة والإعلام الجماهيري شجعا على تعلم مواضيع مرئية جديدة، فالإعلانات والصور الكرتونية الساخرة في أواخر عصر الصحافة العثمانية تظهر رغبة المؤلفين بتطوير التواصل بالصور، وتشابك ذلك مع حاجة القراء فدفع بقدراتهم في جعل الصور أكثر معنى ومنطقاً نحو الأمام[50].

الترجمة والمترجمون من النخبة العثمانية

إن ظاهرة الترجمة إلى التركية موثقة منذ القرن الثالث عشر، وأقدم المخطوطات التي بقيت إلى يومنا هذا تعود إلى القرن الرابع عشر، وباستثناء القرآن [الكريم]، لا توجد شهادة معروفة عن الترجمات إلى التركية في فترات قبل ذلك، وإن إدارة الدول السلجوقية بما فيها سلطنة سلاجقة الروم في الأناضول، كانت تدار باللغة العربية، وغالباً بالفارسية، وفقط في أثناء القرن الثالث عشر، بدأ العرابون الأتراك بإظهار اهتمامهم بالترجمات إلى التركية، وقد غطت الكتب المترجمة تنوعاً في الموضوعات مثيراً للإعجاب: الطب والجغرافيا والتاريخ والأدب والإسلام الصوفي وعلم الحيوان وعلم الفلك وتفسير الأحلام، وبالطبع علوم الدين، مثل الفقه وتفسير القرآن [الكريم]، وغير ذلك[51].

ومع صعود نجم الدولة العثمانية، اكتسبت الترجمة قوة دفع: فقد ظهر عرابون أتراك أكثر من السابق، وكانوا مهتمين بالقراءة بلغتهم الأصلية، ونما مشروع مزدهر لترجمة النصوص العلمية إلى التركية العثمانية لأجل جمهور متلق من النخبة، وكانت التركية قبل العثمانية تُستعمل تقليدياً في العالم الإسلامي بصفتها لغة البيروقراطية منذ دخول العشائر التركية لحكم العالم الإسلامي منذ حوالي سنة 1000، وفي ظل الدولة العثمانية أضافت التركية العثمانية (المختلفة عن التركية الأناضولية) دوراً علمياً ثقافياً إلى الاستعمال الإداري، وكانت التركية العثمانية لغة النخبة، وأي شخص سعى لنيل الاعتراف والرعاية كان عليه عرض عمله عليهم بهذه اللغة، وإن التحليلات الصرفية والصوتية والمعجمية تظهر التحول من التركية الأناضولية إلى التركية العثمانية، وللمرة الأولى أوجدت

الترجمة إلى جانب كتابة الرسائل الأصلية بالتركية، مجالاً معرفياً هاماً باللغة التركية، وقد بدأت هذه العملية أثناء القرن الرابع عشر، وذلك مع بداية الدولة العثمانية، ولكنها اكتسبت قوة دفع منذ القرن الخامس عشر وما بعده، في الوقت الذي علا شأن الدولة لتصبح دولة عظمى، وليس من الصدف مثلاً أن تُكتب كراستان عن الجراحة بالتركية العثمانية للمرة الأولى في النصف الثاني من القرن الخامس عشر[52].

ترجمت أعمال من لغات عدة إلى التركية العثمانية انسجاماً مع العالم متعدد اللغات الذي عاش فيه العثمانيون، وقد تُرجمت الرسائل من اليونانية واللاتينية والعربية والفارسية من بين مصادر لغات أخرى كثيرة، وأحياناً كانت عمليات الترجمة تربط عدة لغات ببعضها البعض، وتدمج مصادر المعرفة، وتصنع تركيباً من العوالم الثقافية، فالترجمة ليست "شيئاً" بل عملية تتطلب أشخاصاً يجعلون من جزء من المعرفة متاحاً بلغة أخرى وعلى صلة بها، ومن ثم فإن "الترجمة" في السياق العثماني كانت أكثر من مجرد وساطة لوضع "كلمة مقابل كلمة" من النص، إذ طبق العثمانيون خطط ترجمة متنوعة، شمل بعضها التدخل في النص[53]، وكما أظهرت دراسات الترجمة وعينها على "المنعطف الثقافي"*، فقد تأثرت الترجمات بقوة بحاجات الثقافة المتلقية، ومن ثم أمكن أن تعني الترجمة إلى التركية العثمانية عدة أشياء مختلفة، فهي تشير إلى الرغبة في التواصل داخل اللغات وفيما بينها، وكانت كذلك علامة على السلب والاعتماد الثقافي والاستقلالية في نفس الوقت[54].

إن العملية التي أنتجت رسالتين طبيتين عثمانيتين في القرن السابع عشر، تظهر هذا التعقيد، وقد ولد شمس الدين عتاقي Şemsüddin Itaki في سبعينيات القرن السادس عشر في شيروان، وهي منطقة حدودية بين الدولتين العثمانية

(*) أي الاتجاه الجديد الذي ينظر للترجمة بشكل أوسع من العملية المعجمية لمقابلة كلمة بما يرادفها، بل إدخال شخصية المترجم وأفكاره وحاجاته التي تحدد خياراته ضمن عملية الترجمة.

والصفوية، وأجبرته حروب العشرينيات من القرن السابع عشر على مغادرة مسكنه فهاجر أخيراً إلى إسطنبول، فلفت ما كتبه في رسالته تشريح الأبدان وترجمان الفلاسفة اهتمام الوزير طوبال* رجب باشا Topal Recep Paa، وللتعبير عن رعايته منح عتاقي لقباً مهيباً هو شيخ الحرم في مكة [المكرمة]، والقليل الذي نعرفه عنه مستمد أساساً من الملاحظات المتناثرة عن سيرته الذاتية في رسالته الطبية[55].

إن رسالة عتاقي في الجراحة تتبع التراث العثماني المألوف في طب جالينوس الإسلامي، فقد بنيت على عمل ابن سينا في القرن الحادي عشر وعمل ابن النفيس في القرن الثالث عشر (وهو فقيه وطبيب)، وتلتزم بنية الرسالة المعيار الدارج: فتفتتح بتقديم نظرية جالينوس عن الأخلاط بنسختها العربية الإسلامية، ثم تواصل نحو وصف أجزاء الجسم بالترتيب، وتصنف هذه الأجزاء في مجموعتين، وذلك وفقاً لتصنيف ابن سينا: الأعضاء البسيطة (يعني أنها ذات بنية متشابهة مثل الدم والعظام والعضلات)، والأعضاء الأكثر تركيباً (مثل الجهاز الهضمي والجهاز التنفسي)[56].

وفي نفس الوقت قدم عتاقي معلومات فيما يخص أعضاء معينة ووصفات تخص جسم الإنسان كله وهي تخرج عن نطاق المعرفة المتداولة في ذلك الوقت، ويتضح هذا من الرسوم التشريحية المصاحبة لنص الرسالة، ومثل بقية الرسائل الطبية التشريحية، نجد الهيكل العظمي، والأعصاب، والشرايين، والأوردة، وتطور الجنين، ولكن عتاقي يستعرض هذه المعلومات بطريقة تدمج تراثين مختلفين، فمن الواضح أنه نسخ رسومات ظهرت أولاً في رسالة التشريح المنصوري بالفارسية للطبيب التيموري ابن إلياس من القرن الرابع عشر، وأضاف إليها رسومات ومعلومات اكتسبها من مصدر مختلف تماماً: رسائل تشريحية من أوروبا في عصر النهضة.

(*) أي الأعرج.

وبينما كان الاتصال بين عمل عتاقي والمصدر الفارسي الأبكر يبدو معقولاً ومحتملاً، فإن الأقل وضوحاً هو كيف وصلته رسائل من إيطاليا وإسبانيا، هل قرأ أصولها؟ ليس لدينا دليل على أنه كان يعرف لغات أوروبية، هل ترجم له أحد؟ ولكننا لا نعرف من يمكن أن يكون هذا المترجم، هل قرأ الأصول أو ربما شاهد الرسوم وحدها؟ تظل هذه الأسئلة بلا أجوبة.

وحتى لو لم نستطع إعادة بناء الرابطة بين عتاقي والتشريح الأوروبي، فإن رسالة تشريح الأبدان تثبت أن المؤلف رأى رسائل أوروبية: فقد نسخ عتاقي من رسالة "بنية الجسم البشري" De humani corporis fabrica لفيزاليوس Vesalius من سنة 1543، وكذلك من رسالة "وصف لتكوين الجسم البشري" Historia de la composición del cuerpo humano لعالم التشريح الإسباني خوان دي فالفيردي Juan de Valverde من سنة 1556[57].

إن الرسوم التشريحية من عصر النهضة الأوروبية كانت نتاجاً لشكل فني مختلف تماماً عن رسوم المسلمين، فالرسامون المسلمون عملوا ببعدين في محاولة لنقل الفكرة وابتعدوا عن محاولة تحقيق الواقعية، ومن جهة أخرى ففي أوروبا منذ زمن ليوناردو دافنشي حاولت الرسوم التشريحية التعبير بشكل واقعي طبيعي دقيق بثلاثة أبعاد، ومع ذلك فإن الاختلاف الأكثر أهمية هو الشق الذي بدأ بالاتساع بين وجهتي النظر الطبيتين العثمانية والأوروبية، ورغم أنه لم يكن قد اتضح حتى ذلك الوقت، فإنه بدأ من قبل، إذ كان النظامان الطبيان في وقت من الأوقات يتبعان التراث الطبي لجالينوس منذ العصور القديمة، ولكنهما بدأا الآن بالافتراق، ففي عصر النهضة واجهت أوروبا تراث جالينوس وردت عليه ونقدته، ولكن ظل هذا التراث هو الأساس الحاسم للطب العثماني.

وقد جمع عتاقي، باللغة التركية العثمانية، المعرفة والمفاهيم التي نشأت باللغة الفارسية واللغة العربية في العالم الإسلامي، وباللغة اللاتينية في أوروبا، وكانت مصطلحاته في النص التركي العثماني عربية في الغالب مثل مصادره، رغم أنه من وقت لآخر كان يضع ترجمة بالتركية العثمانية وأحياناً يدخل

مصطلحات فارسية، وانطلاقاً من هذا المشهد فإن عتاقي كان حلقة وصل مهمة في إيجاد المصطلحات العلمية الطبية بالتركية العثمانية.

هناك رسالة أخرى اتخذت طريقاً متعرجاً وهي من وضع صالح بن نصر الله ابن سلوم (توفي سنة 1670)، وهو من أصل حلبي صار نديماً للسلطان محمد الرابع (حكم بين سنتي 1648-1687) ورئيس الأطباء في الدولة العثمانية (حكيم باشي)، وقد وضع رسالة طويلة في الصحة والعلاج بعنوان "غاية الإتقان في تدبير بدن الإنسان"[58]*، وكان نصها الأصلي قد كُتب بالعربية، اللغة الأم لابن سلوم، ولكنها تُرجمت بعد ذلك بقليل إلى التركية العثمانية لإفادة نخبة اسطنبول، وهذا هو سبب وجود النسخة التركية العثمانية (التي نعرف اليوم استناداً إلى كثرة نسخها التي مازالت موجودة أنها نُسخت بكثرة وكانت واسعة الانتشار)[59]، ثم تُرجمت لاحقاً إلى اللغة الفارسية[60].

لقد كُتبت رسالة ابن سلوم ضمن تراث الرسائل الطبية الإسلامية، ولكن كما في حالة عتاقي فإنها تأثرت بوضوح بالمصادر الأوروبية كذلك، وفي حالة ابن سلوم كان هذا الأثر قادماً من الدواء الكيميائي المرتبط بباراسيلسوس Paracelsus، وهو طبيب وعالم كيمياء من بازل [في سويسرا] (توفي سنة 1541)**، وأقر ابن سلوم بدينه لباراسيلسوس ووضع عنواناً ملائماً للجزء الرابع والأخير في كتابه وهو "الطب الجديد الكيمياوي الذي اخترعه براكلسوس".

أدخل باراسيلسوس مقاربة جديدة ومزلزلة في الطب الأوروبي في القرن السادس عشر (مع نهاية القرن السابع عشر، عندما أدخلت إلى الدولة العثمانية، كانت صدمة الدواء الكيميائي قد خفت قليلاً ولم يعد ذلك الحدث المزلزل)، فقد اقترح طريقة للعلاج قائمة على المواد الكيميائية (العقاقير السمية) وليس على علم النبات الذي كان مقبولاً منذ العصور القديمة، وكان ذلك جزءاً من

(*) طُبع هذا الكتاب سنة 2018 عند دار الكتب العلمية ببيروت.

(**) هو نموذج آخر من نماذج ارتباط السحر والتنجيم بالعلوم الطبيعية في عصر النهضة الأوروبية كما سبقت إشارة المؤلفة إلى كبلر.

المراجعة العميقة التي قدمها لفهم جسم الإنسان حيث كان شديد النقد لنظريات جالينوس.

كان ابن سلوم على صلة وثيقة برسائل تابعي باراسيلسوس في أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر: أوزوالد كرول Oswald Croll (1563-1609)، ودانيال سنرت Daniel Sennert (1572-1637)، وإن المقارنة بين رسائلهما ووصفات ابن سلوم لأمراض التراخوما وإعتام عدسة العين دليل على الصلة المباشرة والواضحة، وكان نمط ابن سلوم هو الترجمة (المختصرة عادة) للرسائل الأولى، وتشمل الوصفات مواد مصدرها العالم الجديد (أمريكا)، أي أنها غريبة عن أدوية المشرق الإسلامي، وأكد ابن سلوم كذلك على الوسائل الكيميائية في تحضير الأدوية (كالتقطير مثلاً)، مقارنة بالمؤلفات المقبولة في ذلك الزمن[61]، ومع ذلك فإن انشغال ابن سلوم بهذه النصوص كان عملياً بالدرجة الأولى، فمع أنه عد وصفات باراسيلسوس فعالة، فإنه يمكن القول إنه ترك أساسها النظري[62]، وبكلمات هارون كوجوك Harun Küçük فإنه في الوقت الذي انتقلت فيه المعلومات، لم تنتقل النظريات الطبية[63]، وقد نسخت رسائل ابن سلوم مرات عديدة بالعربية والتركية العثمانية تحت رعاية النخب العثمانية[64]، ورغم أنها لم تحث على تغيير جذري في الواقع العلمي في زمن ابن سلوم، فإنه فيما بعد، وأثناء القرن الثامن عشر، صار الدواء الكيميائي بديلاً محتملاً للأدوية القائمة على نظرية الأخلاط، على الأقل في اسطنبول[65].

ومع استمرار الاهتمام العثماني بالدواء الأوروبي والقدرة على استيعابه، إلى حد ما على الأقل، فإنه يمكننا تمييز اتجاهين في التغيير على امتداد القرون، الأول هو أن الاهتمام باللغات الأجنبية، أو على الأقل الاعتراف بالحاجة لإتقانها، زاد بين المسلمين، الثاني هو أن مكانة لغات غرب أوروبا (كالفرنسية مثلاً) بصفتها مصدراً جديراً بالترجمة، زاد بمرور الوقت، ولقد كان تعدد اللغات ميزة للدولة العثمانية دائماً في العصر الحديث المبكر، وقد أشار الرحالة إلى ظاهرة "تنافر" اللغات في مراكز الدولة العثمانية، وشبهوا هذه

الحالة ببرج بابل*، وعلقوا بالقول إن محادثة في عشاء داخل أروقة النخبة يمكن أن تتنقل بين 13 لغة[66]، ورغم أن تعدد اللغات كان على الأرجح بين غير المسلمين، ومع أنه وُجد الكثير من المترجمين يعملون وسطاء، فإن ذلك يجب ألا يحجب صفة التعددية اللغوية في العالم العثماني، وهو معيار يراه الكثيرون ميزة، بمن فيهم المسلمون[67].

إن خطاب السلطان محمود الثاني في احتفال افتتاح مدرسة الطب السلطانية في إسطنبول سنة 1827 تناول حقيقة أن لغة التدريس في المدرسة ستكون الفرنسية، فقد قال السلطان في الخطاب إن اكتساب الطلبة لغة أجنبية ليس هدفاً في حد ذاته، فهدفه من حصولهم على إتقان قراءة الفرنسية هو فقط قدرتهم على فهم مراجعهم العلمية، لأنه لا يوجد كتب "بلغتنا"، وكان مدير المدرسة أيضاً، وهو الدكتور كارل أمبروز برنارد Dr. Karl Ambrose Bernard، النمساوي، يتحدث بلغة أجنبية كذلك، فلم يكن تعدد اللغات سوى ضرورة خاصة مؤقتة، وطبقاً لرؤية السلطان محمود الثاني، سيقوم الطلبة الأوائل أخيراً بترجمة المراجع إلى التركية: فهذه هي مهمتهم إضافة إلى خدمة الدولة بصفتهم أطباء، وقد نشر خطاب السلطان في الصحيفة الرسمية التي وضعت محتوياته في إطار مذهب الدولة الرسمي**، ولإكمال صورة هذا الحدث، فإن هذا الاحتفال الذي تم في 14 مارس [آذار] 1827، حدده المجتمع الطبي في زمن الجمهورية يوماً للطب للاحتفال بإدخال الطب الغربي إلى تركيا[68].

(*) مجاز مستقى من التوراة يشير إلى تعدد اللغات وكثرتها.

(**) نلاحظ هنا الفرق بين رؤية الدولة العظمى التي ترفض التبعية اللغوية لغيرها، وتعد اللغات الأجنبية مرحلة مؤقتة في سبيل الوصول إلى غاية الاستقلال العلمي، وواقع دول التجزئة التي قدمت اللغات الأجنبية على لغتها الأصلية التي أُهملت واحتُقرت وصارت الرطانة بغيرها والحديث بسواها هي سمة الحياة اليومية ودليلاً على الرقي بين الناس في الوقت الذي لا يستحي إعلام ومثقفي هذه الدول من الاستمرار في اتهام العثمانيين بالباطل بإهمال اللغة العربية، وهو أمر يذكر بالمثل العربي رمتني بدائها وانسلت.

وفي الواقع فإن المسلمين العثمانيين قبلوا التحدي، وكان شاني زاده محمد عطا الله أفندي Şanizade Mehmed Atallah Efendi (توفي سنة 1826) واحداً فقط من الأشخاص الذين كانوا على مستوى هذا التحدي، وكان له عدة اهتمامات ومهارات: فقد كان عالم دين، وطبيباً، ومؤرخاً، وكتب الشعر وكان صانع ساعات، وماهراً بالعربية والفارسية والفرنسية، ويبدو أيضاً بالإيطالية واللاتينية، وبعد تجاربه على لقاح الجدري على البقر والاستنتاج أنه آمن وفعال، أوصى بأن يشرع السلطان بحملة تطعيم عامة في إسطنبول، وصار كتابه "مرآة الأبدان في تشريح أعضاء الإنسان" أول رسالة طبية مطبوعة باللغة التركية العثمانية تحتوي على الرسوم التشريحية الدقيقة الأولى بهذه اللغة، وفي كتابه "تاريخ" قام بتغطية السنوات من سنة 1808 (حين تولى السلطان محمود الثاني) إلى سنة 1920-1821، ويظهر تاريخ شاني زاده ميلاً مؤكداً تجاه المعرفة الغربية، وبعض المواضيع التي يسردها تشمل البرلمان بصفته وسيلة سياسية، والعزل والحجر الصحي بصفته احتياطاً طبياً للصحة، والتأمين بصفته جانباً من الاقتصاد والتجارة، ولأجل الكتابة عن هذه المواضيع الجديدة بالتركية العثمانية، كان على شاني زاده نحت مصطلحات جديدة، لاسيما في مجالات علم الطب(69).

كان شاني زاده عضواً في جماعة متنامية من المثقفين المسلمين الذين عدوا المعرفة باللغات الأجنبية (لاسيما الأوروبية)، مهمة للتعلم المباشر بلا وساطة عن العالم المحيط بالعثمانيين، بعضهم كان نتاجاً لمكتب الترجمة التابع للباب العالي، هذا المكتب الحكومي تأسس سنة 1821، وكان واحداً من أوائل الوزارات الجديدة التي أسسها السلطان محمود الثاني بصفتها جزءاً من عملية إعادة تنظيم الإدارة المركزية للدولة، والتحول من مؤسسة الكُتاب والسكرتاريا (قلمية) إلى إدارة مدنية مهنية (ملكية)، وقد حل مكتب الترجمة السلطاني محل الطريقة القديمة للمترجمين، وصار مع الوقت أساس وزارة الخارجية العثمانية الجديدة، وكان المعينون الجدد في المؤسسة شباباً موهوبين، وعملت هي

بصفتها مدرسة للدبلوماسية واللغات الأجنبية، وللمرة الأولى شغل هذه المناصب مسلمون، وليس كما حدث في الماضي عندما شغلها رعايا غير مسلمين[70]*.

وهناك رابط بين جميع أولئك المترجمين المختلفين وهو أنهم كانوا من النخبة العثمانية (دون ذكر من يعملون بصفة مرافقين، وسيبحث الفصل القادم الدور الحاسم للرعاية في النشاط العلمي)، لقد كانوا مسلمين يخدمون الدولة العثمانية بإمكانات متنوعة، علماء دين و/ أو بيروقراطيون، وكانوا مثل البيروقراطيين العثمانيين الذين تاقوا إلى مناصب المبعوثين إلى الهند المغولية، الذين سبق الحديث عنهم في الفصل السابق، وكثير منهم (وليس جميعهم) وُلدوا في الدولة العثمانية، أما المهاجرون إليها فقد أُدمجوا في المؤسسات الاجتماعية للنخبة، وكانت الترجمات تنفذ بأيدي كبار أطباء الدولة، وكبار الفلكيين والمؤرخين والجغرافيين بالإضافة إلى المترجمين الرسميين في القصر[71].

ومع ذلك فإن وجود الترجمة والتراجمة، مثل الرحلات الخارجية (التي سبق الحديث عنها في الفصل الثاني)، يؤكد عملية التواصل الثقافي والجسدي بين العثمانيين وجيرانهم المسلمين الآسيويين، والأوروبيين، فهي ظاهرة ممتدة شملت كثيراً من الناس في ظروف مختلفة كثيرة: يهود إسبان، يونانيون تعلموا في إيطاليا، متحولون إلى الإسلام، وكذلك علماء دين، بعضهم كانوا بارزين، ولكن هؤلاء كانوا قلة، ولنتأمل حالة عتاقي (التي سبق ذكرها) الذي كانت رحلته أقصر من علي قوشجي: فقد رحل من القوقاز إلى إسطنبول "فقط"، وسياق الرحلات الخاصة لا يمكن أن يكون أكثر اختلافاً: فقوشجي كان ضيفاً قديراً دعاه السلطان ورغب كثيراً في تعيينه، وعتاقي كان لاجئاً من الحروب بين

(*) نلاحظ هنا أن عملية المركزة التي اقترنت بالتغريب أزاحت مكانة غير المسلمين مثل إجراءات تغريبية أخرى أثرت عليهم سلباً كالتجنيد الإجباري وأدت إلى خلخلة التوازنات الاجتماعية وغرس بذور الاضطرابات الدينية والمذهبية.

العثمانيين والصفويين، مع أنه هو أيضاً صعد في صفوف المؤسسة الدينية ونجح في الحصول على الرعاية.

الجماعات الهامشية ونقل المعرفة

تنوعت قنوات الترجمة، وقد أشارت عالمة الاجتماع فاطمة موغ جوتشيك Fatma Müge Göçek في عملها عن انتشار المعرفة والتقنية الأوروبيتين في إسطنبول في القرن الثامن عشر، إلى الدور الحاسم الذي قامت به ثلاث فئات اجتماعية محددة[72]، ومن المثير للاهتمام أن هذه الجماعات كانت قطاعات محدودة من المجتمع العثماني: قومياً وعرقياً ودينياً.

الجماعة الأولى التي حددتها هي الأجانب (الذين عاش بعضهم مدداً طويلة في الدولة العثمانية)، وهذه الجماعة كانت بعيدة عن التماسك لأن الناس كانوا يفدون إلى الدولة في ظروف شديدة الاختلاف: فهناك الدبلوماسيون والتجار والمغامرون والعلماء والسجناء، وقد أصبح حضورهم بارزاً بشكل متزايد مع مرور القرون، ومنح العاصمة العثمانية صفة عالمية، ولم يكن وضعهم معزولاً عن الناس، واستطاعت المجتمعات المحلية تطوير علاقات شخصية ومهنية بهم، رغم عوائق اللغة وبقية القيود التي تفرضها السلطات.

الجماعة الثانية التي نشرت العلم والتقنية الغربيين في الدولة تلك التي عمل أفرادها بصفتهم الوسطاء الضروريين عندما كانت السلطات تفرض عوائق أمام الاحتكاك المباشر بالأوروبيين، وقد قامت جماعات الأقليات بدور الوساطة، لاسيما اليهود والأرمن واليونانيون والعرب المسيحيون، وتباينت الأهمية النسبية لكل من هذه المجموعات والدور المحدد الذي قامت به، من وقت لآخر، فاليهود مثلاً كانوا مهمين في التجارة والطب والدبلوماسية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، أما في القرن الثامن عشر فقد تضاءل نفوذهم، وتنامى تأثير جماعة أخرى في أدوار الوساطة في ذلك القرن: وهؤلاء هم اليونانيون الفناريون من حي الفنار بإسطنبول، وقد كانوا تقليدياً يؤدون دور

الترجمة في قصر السلطان، ولكن في القرن الثامن عشر عُين أفراد من هذه الجماعة ولاة في منطقة الدانوب، ومنحتهم مكانتهم والأدوار التي قاموا بها حرية خاصة في الحركة بين الأجانب، والعثمانيين غير المسلمين، والنخبة العثمانية.

أما الجماعة الثالثة التي أشارت إليها جوتشيك فتتألف من العثمانيين البارزين الذين ربطوا الوسطاء الآخرين بمركز نفوذهم في الدولة، وكانت أدوارهم بصفتهم مسئولين، وبيروقراطيين كباراً، ودبلوماسيين، ومن رجال الحاشية، وقواداً في الجيش والأسطول، قد وضعتهم في طليعة المتصلين بأوروبا والأوروبيين، فمثلاً كانوا يوظَفون في البعثات الخاصة إلى الهند المغولية وإمبراطورية الهابسبورغ، وقدموا لبقية العثمانيين أمثلة للمحاكاة، وكان تبني النخبة للأفكار والتقنيات الأجنبية من القنوات التي ربطت العالم الأوروبي بجمهور أوسع في الدولة العثمانية.

لقد كان تحليل جوتشيك بالدرجة الأولى شرحاً اجتماعياً لطرق التفاعل بين الدولة العثمانية وأوروبا كما تبدى في موقع معين هو إسطنبول، إذ وضحت لنا كيف قامت مجموعات متعددة في العاصمة بالوساطة بين الدولة وأوروبا، وإذا نحينا المؤسسات والجماعات جانباً، فإن "الناس" هم في الحقيقة الذين جعلوا هذا التواصل ممكناً بالوساطة بين اللغات والثقافات، إن الناس هم الذين ينقلون الأفكار والنصوص والمعدات، وزيادة على ذلك فإن هذا التواصل المثمر ظهر على الصعيد المدني العثماني كله وليس في العاصمة وحدها، وفي الواقع كما سنرى لاحقاً، فإن الاتصالات التي جرت في الولايات كانت ضخمة وكثيفة، وكما سبق توضيحه، كان العثمانيون في حوار علمي مع المجتمعات الإسلامية كذلك، بما فيها إيران في ظل كل من الصفويين (في القرنين السادس عشر والسابع عشر)، والقاجاريين (في القرنين التاسع عشر والعشرين)*.

(*) لو ركز الباحثون المسلمون اهتمامهم على هذا الجانب الواسع سيجدون أن =

لقد ظهر المترجمون العثمانيون الذين أُطلق عليهم dragomans نتيجة التواصل بين العالم العثماني وأوروبا، بتحدي الحدود والتصنيفات الدينية واللغوية والعرقية و"القومية"، حيث كان هؤلاء إما عثمانيين غير مسلمين (لاسيما يونانيون أو سلافيون أو أرمن أو يهود سفارديون، وكذلك روم كاثوليك ازدادت أهميتهم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر)، أو أوروبيين متجنسين (كحملة جنسية البندقية وهم مثل بارز)، وكان الفرنسيون وأتباع امبراطورية الهابسبورغ فقط هم الذين يوظفون بانتظام عدداً ضخماً من بلادهم، تدربوا في مدارس باريس وفيينا ليصبحوا مستشرقين محترفين، ولكن حتى هؤلاء كان عليهم الاعتماد أيضاً على خدمات المترجمين المحليين والمقيمين.

لقد كان للمترجمين إمكانات لغوية واتصالات اجتماعية ومهنية (لأنهم كانوا يأتون عادة من عائلات ميسورة في مجتمعاتها)، والأهم من هذا فإنهم كانوا مدفوعين بالرغبة باستعمال هذه المهارات والاتصالات اجتماعياً وتجارياً وقانونياً ودبلوماسياً، وكان بإمكانهم تكوين شبكة قوية من الرعاية والتجارة لخدمة الدولة العثمانية، والقنصليات الأجنبية، وأنفسهم أيضاً[(73)].

لقد نبع نفوذ المترجمين من شبكاتهم وأهمية خدماتهم، وإن الخدمة

= بإمكانهم ملء صفحات أكثر من التي تملأها تفاصيل معارك جالديران (1514) وفتح بغداد (1535 و 1638)، وإذا كان هناك مؤرخون غربيون قد حاولوا كشف الجانب السلمي أو المشترك من علاقة المسلمين بالغرب لتغليبه على جانب الصراع لاسيما للرد على فكرة "صراع الحضارات" (من أمثلة ذلك الكتب التالية: أهل الكتاب: التاريخ المنسي لعلاقة الإسلام بالغرب، للمؤرخ زاكري كارابل، دار الكتاب العربي، بيروت، 2010، وكتاب أوروبا والعالم الإسلامي: تاريخ بلا أساطير، للمؤرخين هنري لورنس وجون تولان وجيل فاينشتاين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، وكتاب ديانتان تحت راية واحدة للمؤرخ إيان ألموند، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2014، ...) فلا شك أن المسلمين أولى من غيرهم باكتشافات مماثلة تخص تاريخهم للرد على أفكار الصراعات المذهبية المستمرة على طول الزمان والصدوع الطائفية الممتدة على طول المكان.

الرئيسة التي قدموها كانت هي الترجمة، ومن هنا جاء الاسم العربي/ العثماني ترجمان، الذي حُرف فيما بعد باللغات الأوروبية إلى dragoman، وهم الذين ترجموا المراسلات والمحادثات الشفوية، ومع ذلك ففيما بعد أصبحوا مفاوضين وناقلين للثقافات، ينصحون الأجانب فيما يخص السلوك والآداب الاجتماعية.

إن القدرة الفريدة للمترجمين على العبور بين الضفتين نبعت من طبيعتهم الهجينة: فقد كانوا غرباء ولكنهم موالون، وتوكل إليهم مهمات سرية ومعقدة مع الثقة بهم، وللإبقاء على هذا الوضع المقلقل، فإنه كان عليهم شدة الحذر في سلوكهم الشخصي، وقد تم فصل عدة مترجمين من راغوزا [في صقلية] بسبب طبيعتهم العنيفة وما رآه موظِفوهم أسلوب حياة فاسق (كالشراب ولعب الورق والغرق في الديون والزنا، وما شابه ذلك)[74].

ما أن فقد المترجمون هوياتهم العالمية بصفتهم مترجمين، فإنهم فقدوا موقع الوساطة، وقد اختار كثير من كاثوليك شرق المتوسط التجنس بجنسيات أوروبية في القرن التاسع عشر، وأحياناً الاندماج بطبقة النبلاء الأوروبية، ومثل هذه العملية التي أعادت موضعتهم حولتهم إلى أجانب مما أفقدهم ثقة السلطات العثمانية[75]*.

كانت ظاهرة المترجمين موجودة في كل المراكز المدنية الرئيسة في الدولة العثمانية، وفي الواقع فإن حضورهم في الولايات نما في القرن الثامن عشر، سواء إذا قسناه بالأرقام المطلقة أو باتساع نطاق الأنشطة، وفي حلب في

(*) يلاحظ أن نفس هذه العملية، أي اكتساب الجنسيات الأجنبية، تمنح الأفراد مكانة موثوقة عند سلطات دول التجزئة الحالية وترفع مكانتهم فوق المواطنين العاديين مما يجعل الحصول على هذه الجنسيات حلماً وردياً لقطاعات واسعة من الناس في بلادنا اليوم، والسبب واضح في هذا التباين وهو أن الدولة العثمانية كانت دولة عظمى حتى في زمن ضعفها وتعامل غيرها من الدول الكبرى بندية، أما دول التجزئة فتتصرف من منطلق التبعية.

تسعينيات القرن الثامن عشر، ادعى حوالي 1500 شخص أنهم مترجمون أو مساعدون لهم، وفي سالونيكا في نفس العقد، كان 72 شخصاً مسجلين رسمياً بصفتهم مترجمين أو مساعدين، ولكن العدد الحقيقي كان أعلى من ذلك[76].

وبالإضافة إلى الانتشار المكاني، فإن ظاهرة المترجمين استمرت إلى أواخر الدولة العثمانية، وحتى بعد دخول القرن التاسع عشر، كانت السفارات الأجنبية تعتمد على خدماتهم لإدارة وترجمة المعاملات المتبادلة مع البلاط العثماني، وكان المترجمون يقومون بواجبات رسمية وغير رسمية تتطلب القدرة على الجمع بين الانتماءات الثقافية المعقدة والمتنوعة، وكما في القرون السابقة، فإنهم كانوا أكثر من مجرد مترجمين: إذ كانوا وسطاء ومفاوضين لكل من السفارات والعثمانيين، وللحفاظ على هذا الوضع الفريد، فإن هوياتهم كانت مستمدة من مصادر مختلفة بل حتى متداخلة[77].

ولم يكن وجود المترجمين محصوراً في الميادين التجارية والدبلوماسية فقط، فهناك نوع آخر من المترجمين وجد في المحاكم الشرعية الإسلامية خدموا بصفتهم وسطاء بين القاضي والمتقاضين المتحدثين بغير التركية في المناطق التي كانت تحت الحكم العثماني، أي المسلمين الذين لا يتحدثون بلغة النخبة العثمانية (كما في الولايات العربية حيث كانت الحاجة للمترجمين بين اللغتين العربية والتركية)[78].

وتوضح مدينة سالونيكا القوة المحركة التي مكنت عملية التثاقف والتقارب المتبادل بين الشرق والغرب، بين العثمانيين والأوروبيين، بين مركز الدولة والمراكز الأخرى، بين المسيحية والإسلام واليهودية، وكذلك التلاقح المتبادل بالأفكار والنصوص والأدوات، وفوق هذا فإن سالونيكا عرضت العملية التي كان فيها جماعات من الأقليات خاصة (في مقابل جماعة الأغلبية المسلمة)، في مدينة بعيدة عن إسطنبول عاصمة الدولة، وفي إحدى الولايات، عوامل مثمرة وفعالة على وجه الخصوص في التبادل المعرفي، وبهذه العملية كانت نشاطات الجماعات الهامشية في الولايات قادرة على التأثير في كل الدولة، وكانت

أرضية هذه العملية الداخلية هي التغير المستمر في التكوين العرقي والحياة الثقافية في سالونيكا.

كانت سالونيكا هي الميناء الرئيس في بلاد البلقان العثمانية منذ زمن فتحها في سنة 1430 إلى زمن الحرب البلقانية الأولى سنة 1912، ومع وجود خليج محمي، كانت طرق النقل البري تربط بينها وبين المراكز البلقانية (ومع الوقت بينها وبين مراكز الدولة العثمانية)، وكونها منطقة ريفية غنية بالمناجم حافظت المدينة على مكانتها الرفيعة منذ العصور القديمة إلى العصر الحديث، وفي العهد العثماني كانت المدينة زاخرة بالحرف اليدوية والتجارة، مع ازدهار هذه الحرف إلى جانب الصادرات والواردات الدولية عبر البحر المتوسط، وقد كانت المدينة مشهورة بصناعة النسيج: معاطف الإنكشارية ومناشف كبيرة للحمامات، وكانت المناجم في المحيط المباشر لسالونيكا قد جعلت من الممكن صناعة الجواهر وإنتاج أدوات الفضة، وكذلك إنتاج البارود، أما القمح والتبغ والصوف والقطن والخشب فكانت ترسل إلى إسطنبول ومصر وجزر المتوسط وموانئ أوروبا، والبضائع المنقولة براً كانت تشمل القهوة والرز القادم من مصر، الصابون والكتان وثمار الحمضيات القادمة من جزر بحر إيجة، العبيد والجلود من شمال إفريقيا، والملابس الجاهزة من أوروبا[79]*.

ومن النواحي الدينية والعرقية واللغوية والاجتماعية الاقتصادية، كانت سالونيكا مدينة غير متجانسة، وهذه الصفة تنطبق على كل المراكز المدنية العثمانية، ولكن يبدو أن سالونيكا كانت متميزة بكونها شديدة التنوع الحي على نحو خاص، ففيها كانت تتجاور الديانات الإبراهيمية الثلاث، وكانت مدينة إسلامية مهمة، إذ كان قاضيها أحد القضاة التسعة الكبار في الدولة العثمانية، ولا يسبقه في الأهمية سوى قضاة إسطنبول ومكة [المكرمة] والمدينة [المنورة]

(*) هذا نموذج عملي للتكامل الاقتصادي الذي صنع الاكتفاء الذاتي بين أنحاء الدولة العثمانية في معظم السلع المعيشية حيث كانت التجارة الداخلية تؤلف معظم تجارتها العامة إلى آخر أيامها.

وبورصة وأدرنة ودمشق والقاهرة، ورغم الهوية الإسلامية البارزة للمدينة، كان اليهود يؤلفون الجماعة العرقية الأكبر منذ بداية القرن السادس عشر، مع كونهم غالبيةْ السكان طبقاً للإحصاء[80]*، وكان الحاخامات المحليون مشهورين على امتداد البلقان إلى درجة أن سالونيكا كانت تُسمى "القدس البلقانية"، وكذلك كانت المدينة مركزاً مسيحياً منذ القرن الرابع، وتتبع البطريركية اليونانية في القسطنطينية أولاً، ثم إسطنبول، وإلى جانب المسيحيين الأرثوذكس الذين كانوا ينتمون إلى الكنيسة الشرقية كان هناك حضور كبير للتجار الكاثوليك القادمين من غرب أوروبا.

كانت الحدود الدينية والعرقية في سالونيكا ضبابية في العادة، ويقدم الغجر في المدينة مثلاً على ذلك، إذ كان هناك غجر مسلمون ومسيحيون يقطنون في المدينة، ورغم الانقسام الديني بين الجماعتين، فإن التشابه في أسلوب الحياة جعل الآخرين يعدونهما جماعة واحدة (مهمشة اجتماعياً وموصومة جداً)، والغجر مثل واضح جداً على الحدود الدينية العرقية الضبابية، ولكنهم ليسوا المثل الوحيد، فقد كان المجتمع الألباني أيضاً غير متجانس ويتألف من المسلمين والمسيحيين، ولكنهم مثل الغجر كان الألبانيون يعدون جماعة عرقية واحدة، ربما بسبب أسلوب حياة مشترك هو قطع الطرق[81].

وكما وضح كتاب مارك مازور Mark Mazower سالونيكا مدينة الأشباح Salonica, City of Ghosts، فإن سالونيكا العثمانية لم تكن تخص جماعة واحدة فقط، وبدلاً من ذلك فإن أجزاءها المتعددة تعايشت في وضع مشدود باستمرار ولكنه أيضاً متعاضد باستمرار[82]، (وقد قدمت فكتوريا هيلسوب Victoria

(*) هذه الازدواجية بين الهوية الإسلامية والغالبية اليهودية تؤكد أن الطابع الإسلامي لم يكن يتنافى مع التنوع السكاني وذلك امتداداً للرأي الشرعي القديم أن دار الإسلام هي التي تُحكم بقوانين الإسلام حتى لو كان معظم أهلها غير مسلمين، وهو ما يعني تقبل الآخرين وعدم استثنائهم كما حدث بعد دورة الزمن وسيطرة الصهاينة على فلسطين وإصرارهم على هويتها اليهودية بما يستبعد وجود أصحابها الأصليين.

Hilsop مقاربة أدبية للحظات الأخيرة من حياة التعددية الثقافية في القرن العشرين في رواياتها "الخيط" The Thread)[83]، وعلى هذه الخلفية المتنوعة، ونظراً للتعايش والحدود الضبابية بعض الشيء بين الجماعات المختلفة، فإن سالونيكا كانت موقعاً خصباً بشكل خاص لانتقال المعرفة والتقنية، وإن موقعها الجغرافي ومميزاتها الاجتماعية الثقافية قدمت مناخاً شجع مثل هذا التواصل، وفوق ذلك فبصفتها ميناء خبرت المدينة حركة مستمرة للناس الذين يحملون الكتب والمخطوطات والأدوات والأفكار.

وتعكس سيرة حياة شلومو بن يعقوب المولي روح الزمان والمكان، وتشهد على كون جماعة من الوسطاء، هم يهود سالونيكا، كانوا راسخين في عوالم ثقافية متعددة، فالمولي الذي كسب معاشه من عمله طبيباً، وُلد قبل سنة 1485، حسب الظاهر في إسبانيا أو أنه ربما كان موجوداً أصلاً في سالونيكا العثمانية حيث نشر رسالته الرائجة عن تفسير الأحلام، وقد نُسخت الرسالة باليد مرات عديدة وطُبعت كذلك طبعات كثيرة إلى القرن العشرين، وتُرجمت حتى إلى اليديشية والعبرية الفارسية والإنجليزية، ومنذ سنة 1516 عاش المولي في إسطنبول حيث كان عضواً في واحدة من محاكم الحاخامات، ومات في وقت ما بعد سنة 1542.

لقد تعرض المولي لليتم في سن صغير ولم يكن قادراً على تحمل نفقات المعلم الخاص، ولا حتى لتعلم التلمود (وهي نقطة شكى منها كثيراً في كتاباته)، وتمكن من تعليم نفسه، وشكى أيضاً من غلاء الكتب وتكرارها وعدم تقديمها معرفة جديدة أو أفكاراً حديثة.

ولأنه لم يكن قادراً على جذب الطلبة وكسب المعاش من التعليم، فقد عمل المولي في مشروع لم يتحقق كاملاً: موسوعة لكل المعارف التي على اليهودي المتعلم أن يحيط بها، ورغم فشله في إكمال هذا المشروع، فقد تمكن من الوصول إلى الخلاصة التي أعدها، وإن هذه الرسالة وكتابه عن تفسير الأحلام يقدمان ملفاً لرجل متعدد الثقافات: لديه اتساع في المعرفة، وفهم

للتعلم بصفته عملية واسعة وشاملة، واهتمامات بمجالات مختلفة من المعارف اليهودية، بالإضافة إلى حقول إنسانية عامة، وقد دمج المولي عدة مصادر بما فيها التوراة، والتلمود البابلي، وشروح سفاردية للتلمود، والقبالاه*، والفلسفة اليهودية، والفلاسفة المسلمون (مثل ابن سينا من القرن الحادي عشر والغزالي من القرن الثاني عشر)، بالإضافة إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو.

هذه المقاربة الواسعة للمعرفة -دمج حقول مختلفة وعوالم ثقافية مختلفة (إسبانيا والدولة العثمانية)، واستعمال مصادر تقليدية، ورفض السحر والعرافة- تجيز رؤية المولي بصفته يهودياً متعدد الجوانب الثقافية في وسط عمر الدولة العثمانية(84)، وربما بدا هذا التعريف الثقافي الواسع غير واقعي للقراء المحدثين، ولكن مع ذلك فإن مثل هذه النماذج وُجدت بالفعل، وسيرة المولي هي لمحة ثقافية نموذجية بإنصاف ليهودي عثماني في العصر الحديث المبكر، وهو خليط من عوالم متعددة.

هناك كثير من متعددي الثقافات مثل المولي وُجدوا في المجال العثماني، بعضهم كانوا في الأراضي العثمانية مثل إلياس بن إبراهيم اليهودي الإشبيلي (وهي التسمية العربية لإلياهو بن أبراهام) وهو طبيب يهودي إسباني عثماني آخر، وقد كتب رسالة عن الطاعون الدبلي بالعربية وأهداها إلى السلطان سليم الأول (حكم بين سنتي 1512-1520)، وتقدم المحتويات المعرفة والوسائل السائدة في كل من الثقافات المسيحية والإسلامية، وقد درس إلياس/ إلياهو الطب لدى أسرته اليهودية في شبه الجزيرة الأيبيرية، ومارسها جنباً إلى جنب مع رفاقه المسيحيين الإسبان، وعمل طبيباً في نابولي بعد طرده من أيبيريا سنة 1492، ثم استقر في الدولة العثمانية حيث قدم نفسه إلى النخبة التركية العثمانية عن طريق رسالة علمية باللغة العربية**، وفي هذه الرسالة، يقتبس إلياهو بن

(*) التراث الصوفي اليهودي.

(**) هذه الصورة المثيرة جداً تبين مكانة اللغة العربية عند النخبة العثمانية الحاكمة وعدم وجود أي تحفظ تجاهها بل أنها كانت لغة مفضلة لديهم.

أبراهام بانفتاح من مراجع من مختلف الثقافات، ويقدم عمداً مواقف مختلفة بل متعارضة من الطاعون الدبلي، ويدعم ممارسات وتوجهات طبية متعددة، ولا يظهر انحيازاً لمدرسة معينة في التفكير[85].

يشبه المولي إلياهو بن أبراهام في تعمقه بمصادر علمية وثقافية مختلفة، ومع ذلك فموقفه الاجتماعي يلفت الانتباه، إذ خلافاً لبقية شخصيات النخبة، لم يكن المولي بالضرورة مشهوراً في زمنه، وهو ما يوضح أن التعمق في مصادر علمية متنوعة كهذه ونقل الأفكار من مختلف العوالم الثقافية كانت ظواهر منتشرة وليست محصورة في النخبة المحظوظة جداً.

إن انتشار هذا التهجين بين يهود سالونيكا جعل منهم عوامل فاعلة في نقل ودمج المعرفة في الدولة العثمانية، ففي سالونيكا ذات الطابع العالمي في القرن السادس عشر، التقى المهاجرون المطرودون من إسبانيا والبرتغال بالمجتمع المحلي، ثم انضم إليهم يهود من إيطاليا، بعضهم كان أصلاً من شبه الجزيرة الأيبيرية، وكان الأطباء والفلاسفة بين تلك الجماعة الأخيرة يقرؤون اللاتينية، وقد توسط يهود سالونيكا بين العوامل الثقافية المختلفة مثل رابط يربط شبكتين اجتماعيتين وثقافيتين منفصلتين، العثمانية والأوروبية، كان اليهود مصدراً للخلاف بين الثقافات والأديان وعاملاً للوساطة يؤلف جسراً بينهما، وبصفتهم جزءاً من الشبكة العثمانية والأوروبية، حصلوا على ثقتهما معاً، وأمكن الاتصال ونشر الأفكار على أساس هذه الثقة، وفي سالونيكا، قاموا بترجمة الرسائل الأوروبية التي تهم الفلكيين، من اللاتينية إلى العبرية، وأخذوا معهم هذه الرسائل إلى إسطنبول عندما ذهبوا إلى هناك للتجارة أو تنفيذ مهمات تخص مجتمعهم اليهودي أو بالنيابة عنه[86].

وبالطبع لم تكن سالونيكا هي المكان الوحيد الذي يمكن أن يحدث فيه مثل هذا المشروع العثماني اليهودي، سواء في الدولة العثمانية أو خارجها، فالفاعلون اليهود في عملية التبادل العلمي على امتداد المتوسط لم يكونوا بالضرورة رعايا عثمانيين رسمياً، ولكنهم مع ذلك كانوا أعضاء مهمين في

الشبكات الثقافية والاجتماعية العثمانية، لنأخذ موسى جاليانو Moses Galeano مثلاً، وهو من جزيرة كريت، التي كانت في زمنه (أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر) تحت حكم البندقية (ولم يفتحها العثمانيون إلا في سنة 1699)، وكان جاليانو طبيباً وعالم فلك يكتب بالعبرية والعربية، وكتاباته تظهر ألفته بعلماء الفلك المسلمين في القرون الوسطى مثل ابن الشاطر، العالم الدمشقي من القرن الرابع عشر، والذي تشبه نظرياته كثيراً أجزاء من أعمال كوبرنيكوس*، وكان جاليانو يعرف كذلك اللاتينية، وقد مكث وقتاً في [منطقة] فينيتو الإيطالية [حيث كانت تقوم جمهورية البندقية]، حوالي سنة 1500، وكان متصلاً بشكل مباشر بالمثقفين المسيحيين، وكان كوبرنيكوس في [مدينة] بادوا [في نفس المنطقة]، ورغم استحالة إثبات أنهما التقيا، فقد التقى جاليانو بفلكيين أوروبيين آخرين، ومكث كذلك وقتاً طويلاً في إسطنبول وكان لديه روابط ببلاط السلطان العثماني بايزيد الثاني، وكان جزءاً من شبكة من العلماء اليهود كانوا قنوات لبيع ونقل الكتب بين كريت وإسطنبول وإيطاليا، وإن مجمل الأدلة غير المباشرة تشير إلى أنه كان رابطاً وسيطاً بين علم الفلك العربي الوسيط وعلم الفلك العثماني الحديث المبكر وأوروبا عصر النهضة[87].

وبينما لم تكن سالونيكا هي المكان الوحيد الذي تحدث فيه هذه الأشياء، فإنها كانت مع ذلك موقعاً مستمراً، وحتى في زمن السلطان عبد الحميد الثاني نحو نهاية القرن التاسع عشر، كانت سالونيكا مكاناً لالتقاء الأفكار والناس، ومرة أخرى وجدنا الجماعة اليهودية تقوم بدور هام، ومن الجدير بالملاحظة في هذا السياق وجود جماعة ذات أصل يهودي، هي الدونمة، التي نشأت من حدث حاسم في التاريخ اليهودي: حركة سباتاي زفي في القرن السابع عشر

(*) عالم بولندي عاش في الفترة بين (1473-1543) هو الذي نشر نظرية دوران الأرض والكواكب حول الشمس بدلاً من مركزية الأرض، وكانت هذه النظرية موجودة منذ القدم، وكان ابن الشاطر (1304-1375) يعتقد بكونها حقيقة يقينية قبل كوبرنيكوس بقرنين، وهناك دلائل على أن كوبرنيكوس كان ينسخ عنه دون ذكر المصدر.

وظاهرة اليهود المتحولين [للإسلام] بعد ذلك، وقد طور الدونمة هوية وديناً فريدين لم يكونا يهوديين خالصين ولا إسلاميين تماماً، وعزلت الأنظمة الاجتماعية المتباينة -بما فيها الزواج الداخلي والمؤسسات المستقلة مثل المساجد والمقابر- هذه الجماعة عن كل من الأغلبية المسلمة والأقلية اليهودية، وإحدى المؤسسات الهامة بشكل خاص في تكوين هوية تلك الجماعة كانت نظام التعليم الجمعي عندها.

في زمن السلطان عبد الحميد، أسس الدونمة مدارس جديدة تؤكد على قيم التقدم، والتنوير، والتفوق، وكان قانون الزي يجمع أجزاء الملابس من أوروبا (البنطلون وربطة العنق والسترة) مع الطربوش الذي أدخله السلطان محمود الثاني ليحل محل غطاء الرأس التقليدي، أي العمامة، وكان الطلبة والطالبات يدرسون اللغات الأجنبية (الفرنسية والألمانية)، والعلوم، والحساب، وكانت طرق التدريس حديثة العهد في الدولة العثمانية: فالطلبة يجلسون على كراس خلف طاولات بدلاً من الجلوس على الأرض كما كانت العادة في المدارس التقليدية، وكانت اللغة العثمانية تُدرس بالاستعانة بعلامات التشكيل والترقيم لتسهيل القراءة، وبالإضافة إلى الدراسة في الفصل، شارك الطلاب في التعليم الجسدي والرياضة، وكانت المدرسة تعكس مجتمع الأعمال الدولي الذي رغب في تدريب أبناء الجيل القادم ليصبح، جسداً وروحاً، كما أرادوا، رجال الأعمال الجدد: متعلمون، معتمدون على أنفسهم، ومدركون لقيمتهم الذاتية.

كان الهدف من المدرسة أساساً خدمة الجماعة، ولكن رؤيتهم العامة كانت ضد الانعزالية تماماً: فالهدف كان الاندماج الجاد في العالم العثماني، وكان الخريجون يُستوعبون في أنظمة الدولة التجارية والإدارية، وساعدوا على إيجاد الطاقم المطلوب من العثمانيين ذوي الطابع الجديد، وقد عدت المدارس الأخرى في سالونيكا وعلى امتداد الدولة، مدارس الدونمة طرازاً للمحاكاة، ومنح ثلاثة سلاطين (مراد الخامس وعبد الحميد الثاني ومحمد الخامس رشاد) أوسمة التفوق للدونمة اعترافاً بمساهماتهم.

قبلت مدارس الدونمة طلبة خارجيين، مما جعل تأثيرها يصل إلى خارج الجماعة المباشرة، وأحد هؤلاء الطلبة كان مصطفى كمال، الذي أصبح فيما بعد أتاتورك، وقد تحدث الفصل السابق عن تعليمه في سالونيكا لتسليط الضوء على الوجود الموازي لأنواع مختلفة من مؤسسات التعليم في أواخر أيام العهد العثماني، وهنا نشير إلى وجه آخر من التعليم الأساسي لمصطفى كمال: كانت مدرسته التمهيدية هي شمسي أفندي، المدرسة الحديثة الأولى لجماعة الدونمة.

هذه المدرسة الأولى سميت نسبة لمؤسسها "المستنير"، والتي اكتسبت فيما بعد أهمية رمزية، ففي بداية الجمهورية، وُصفت المدرسة بكونها واحدة من القوى الحقيقية العاملة لتحرير المجتمع من قيود الدين ودفعه في طريق العلمانية (وشارك أتاتورك نفسه في هذا الوصف).

إن أساس هذه الحداثة، والتنوير، والتقدم، كان الإسلام بصفته إيماناً ونظاماً قانونياً، وإن منهج المدرسة، كما في مؤسسات الدونمة الأخرى التي تبعتها، أكدت على الإيمان بالإسلام والأخلاق بصفتها أساس الهوية والنجاح لطلابها في عالم عثماني حديث وتقني وتنافسي، وكان يُنظر إلى الإسلام بصفته أساساً لأخلاق عمل راسخة مع الدقة والصلابة والولاء والالتزام العائلي والجماعي والاجتماعي، وكلها صفات أساسية (من وجهة نظر الدونمة) لحياة منتجة ومتقدمة[88]، وبهذه الطريقة فإن الجماعة التي أدارت ظهرها لليهودية دمجت هوية عالمية وغربية وحديثة بالإسلام، وصارت نموذجاً للمحاكاة لدى جماعة الغالبية المسلمة*.

(*) يتتاب القارئ بعض الحيرة من كلام المؤلفة في هذا القسم، فكيف يصف أتاتورك مدرسة كان الإسلام أساس منهاجها الأخلاقي بأنها حررت المجتمع من قيود الدين؟ في الوقت الذي كانت قد حصلت فيه على إقرار رسمي بل واجتماعي من محيطها الإسلامي في زمن الدولة العثمانية بأنها نموذج يحتذى؟ ومن المعروف أن القيم تغيرت جذرياً بين العهدين، ويمكننا التوفيق بين الروايتين بأن أتاتورك أسبغ على المدرسة فيما بعد صفات رمزية كما قالت المؤلفة، ليعيد كتابة التاريخ وفق =

عبور الرحالة والمعارف إلى الدولة العثمانية ومنها

إن الأوجه المادية والعملية للرحلات (مقابل الأوجه الرمزية) تكوّن أساس ارتحال المعرفة، والرحالة ينتقلون من مكان إلى آخر، ويحملون معهم الكتب والتقنيات والأدوات والأفكار، ويتعرفون إلى السكان المحليين ويصادقونهم، ويعلمونهم، ويتعلمون منهم، وكان ذلك إما عمداً أو دون قصد.

ومن الناحية العددية، فإن الأوروبيين كانوا المجموعة الأكبر من الرحالة إلى الدولة العثمانية، بعضهم أكمل طريقه إلى الشرق الأقصى، وغيرهم عاد إلى أوروبا، ومنذ القرن السادس عشر وما بعده، كان الارتحال لهدف التعلم ملحوظاً بشكل خاص، فالرحلة كانت مشروعاً علمياً يتم التحضير له مقدماً، وكانت الأهداف تشمل الرصد الجوي والفلكي، والتسجيل الدقيق للأبعاد والأوزان، والمسح الآثاري والمعماري، وجمع المخطوطات، وتعلم اللغات، وفي رحلاتهم ومراسلاتهم بخصوص الرحلات، كوّن العلماء الأوروبيون "جمهورية الرسائل": وهي شبكة اجتماعية ثقافية من الأوروبيين المتعلمين

= حاجاته الخاصة وما يتفق مع توجهاته الجديدة المنفصلة عن الخط العثماني السابق، ولا أعتقد بصواب أسلوب المؤلفة في التوفيق بين ذلك التناقض وقولها إن المدرسة سارت بعيداً عن اليهودية، فحديث أتاتورك يخص الإسلام الذي هو دين المجتمع التركي ولا بد أنه كان يقصد وصف المدرسة بالبعد عن الدين عموماً وليس عن اليهودية وحدها، وربما كان ذلك لغايات دعائية، تبقى قضية وجود هذا الالتزام الأخلاقي المحتذى في مجتمع الدونمة تتطلب دراسة باحثين جادين بعيداً عن التبسيط المخل الذي يربط كل الظواهر اليهودية في التاريخ بالصهيونية حتى قبل نشوئها سنة 1897، وقد أشار الدكتور عبد الوهاب المسيري في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية إلى أن الدونمة بعيدون كل البعد عن كل من اليهودية والإسلام وأن الستر رفع عن حقيقتهم منذ مدة ليست بعيدة (1935) وأن طلب رجوعهم إلى الجماعة اليهودية رُفض بحسم لأن أولادهم غير شرعيين وأن محاولات إقناعهم بالهجرة إلى الكيان الصهيوني فشلت رغم أنه يبحث عن أي صلة ولو كانت واهية باليهودية ليقبل المهاجرين.

الذين يلتقون شخصياً أو على الورق، وهذا النشاط الاجتماعي العلمي بدأ في عواصم أوروبا وانتشر إلى البحر المتوسط وشمل أيضاً المشرق العثماني[89].

لقد أوجدت رحلات التعليم واللقاءات التي نتجت عنها مع السكان المحليين والمثقفين الآخرين نطاقاً حدودياً مشتركاً بين الثقافات يوجد فيه تعاون بين أشخاص لم يكونوا ليختلطوا ببعضهم البعض في ظروف الحياة الاعتيادية، وفي هذه الحالة الخاصة، التقوا أو تعارفوا بفضل قواسمهم الإنسانية المشتركة، وكانت المعرفة بكل أشكالها سلعة ثمينة ونفيسة إلى درجة أنها تمنح "البائعين" المحليين في المشرق، بمن فيهم غير المسيحيين، حق الدخول إلى العالم المهيب للشبكة الاجتماعية للمسيحيين الأوروبيين[90]*.

لقد زودتنا حلب القرن الثامن عشر، بمثال لمعرفة القراءة والكتابة في بداية هذا الفصل، وهي هنا مثل في صميم موضوعنا ترينا كيف أن جمهورية الرسائل وُجدت في شرق المتوسط وأتاحت انتقالاً واسعاً وشاملاً بين الثقافات، وفي ذلك الوقت، شق كثير من الزوار من أمم أوروبية متعددة طريقهم إلى حلب، ومنهم الإنجليز والاسكتلنديون والهولنديون والفرنسيون والألمان، وقد تقابلوا فيما بينهم ومع نخبة المدينة العثمانية (وتشمل شخصيات دينية بارزة، والوالي، ومثل ذلك)، وتناقشوا في مجالات اهتمامهم، وجمعوا المعلومات، والمخطوطات، وتعلموا عن تاريخ المدينة ومصادرها الطبيعية، ومن الأعمال التي تمثل هذه الجهود "تاريخ حلب الطبيعي" The Natural History of Aleppo الذي كتبه ألكسندر رسل Alexander Russell (1715 - حوالي 1768)، وتم تحرير طبعته الثانية مع إضافة ملحق على يد شقيقه الأصغر، باتريك Patrick، والكتاب يغوص بوصف تفاصيل المدينة ومحيطها، والحياة النباتية والحيوانية،

(*) في الواقع كانت ظاهرة الالتحاق بشبكات الحماية الغربية وعدها نوعاً من الهيبة ظاهرة تزايدت مع ظهور علامات الضعف على الدولة العثمانية، حيث كان الانضمام إلى جنسيات غربية أو حمايات قنصلية أو حتى شبكات اجتماعية يعطى صاحبها نوعاً من الأمان المعيشي أو القانوني.

ومخزون المعادن، والمناخ، والظواهر الطبيعية مثل الزلازل والأوبئة، بالإضافة إلى المؤسسات السورية العثمانية في المدينة، وأساليب الحياة فيها، وقد حافظ أولئك الذين غادروا حلب وعادوا إلى أوروبا، أو واصلوا رحلاتهم خلال الأراضي العثمانية إلى آسيا وحتى الهند، على تواصلهم مع الأصدقاء والرفاق بمراسلات مكثفة[91].

لقد شملت ظاهرة الرحالة الأوروبيين في الدولة العثمانية أشخاصاً من مختلف الخلفيات الاجتماعية يسافرون من أجل أهداف متنوعة، مثل الرحالة المسلمين في إطار "طلب العلم"، وأحياناً لعدة أهداف معاً (سواء كانت منسجمة مع بعضها البعض أو متعارضة)، بل حتى من أجل أهداف تتغير على طول الرحلة، وإن البحث عن المعرفة كان واحداً فقط من هذه الأهداف، وكانت رحلات الحجاج والمبشرين مختلفة كلياً عن الرحلة لأجل التعلم، وآخرون شُغلوا في رحلات التسلية والأعمال، وهناك بين الرحالة دبلوماسيون ومغامرون وحجاج ومبشرون وتجار ومرتزقة ومجرمون وعلماء طبيعة ورهائن وعبيد، بعضهم تجول خلال الدولة بسرعة، ولكن آخرين مكثوا مدداً طويلة واندمجوا في الحياة المحلية[92]*.

(*) المؤلفة تغفل جانباً هاماً من أهداف الرحلات الأوروبية إلى المشرق وهي الأهداف السياسية بل التجسسية، فلا يفوتنا من قراءة بعض الأحداث المفصلية أن نتيقن أن لهذه الجهود العلمية والاجتماعية أهدافاً تعلقت بالعمل على تمهيد إخضاع المشرق والهيمنة عليه، ولعل المثل الأبرز في ذلك الطاقم العلمي الذي صحب حملة نابليون على المشرق وقام بتأليف الموسوعة الضخمة "وصف مصر" عن أدق مظاهر الحياة والطبيعة فيها، كما أن الاستيلاء على فلسطين سبقه جهود "علمية" تمثلت في صندوق استكشاف فلسطين الذي جمع كثيراً من المعلومات بعدما ظهر الاهتمام البريطاني بفكرة الوطن اليهودي وتمهيداً للسيطرة البريطانية على البلد، ولا يغيب عن الذهن أيضاً جمعية استكشاف مصر التي نشأت مع الاحتلال البريطاني سنة 1882 وكانت "غير ربحية" ولها أهداف "خيرية" و"علمية" في مصر والسودان، وهناك كثير من مراسلات القناصل الأوروبيين في الدولة العثمانية التي تصف دقائق في =

يقدم إبراهيم متفرقة مثلاً على الاندماج في النظام العثماني: فهو

= حياة المشرق العثماني مثل الحرف والطبقات الاجتماعية وعمليات التجارة والمصادر الطبيعية، ومن السذاجة الاعتقاد بأن أهداف القناصل كانت مجرد جمع معلومات أكاديمية، ويمكننا الإشارة أيضاً إلى نشوء الاستشراق مع النهضة الأوروبية وصعود قوة أوروبا وسعيها للتصدي للدولة العثمانية ثم السيطرة على المشرق وكان هناك تنسيق واضح بين جهود بعض المستشرقين وقناصل الدول الاستعمارية، وليس من باب المصادفة أن أبرز الرحالة الذين ذكرتهم المؤلفة ينتمون للدول الاستعمارية في ذلك الزمان، وهناك فلسطينيون عاشوا النكبة والنكسة يذكرون كيف تخفى الجواسيس الصهاينة في المجتمع الفلسطيني و"اندمجوا" فيه قبل الاحتلال الصهيوني بطريقة تختلف عن الأسلوب الذي تصفه المؤلفة "لاندماج" الرحالة الغربيين الذين انتموا للدول الاستعمارية في المجتمع العثماني، ولكنهم انفصلوا عن بيئتهم الأولى وانصهروا مع العثمانيين حتى علت مكانة كثير منهم في الدولة، والمفاجأة التي انتابت المحيط الاجتماعي الفلسطيني حين ظهور حقيقة أولئك الجواسيس ساعة وقوع العدوان، وإذا كانت قوة الدولة العثمانية قد جعلت كثيرين من الأوروبيين يندمجون اندماجاً صادقاً في حياة المسلمين وتدل أفعالهم على صدق وسبق إنجازاتهم، فيجب ألا تغيب عن أذهاننا وجود الشبكات الاجتماعية الأوروبية المسيحية وجمهورية الرسائل التي تحدثت المؤلفة عنها، وتتحدث المؤرخة نللي حنا عن دافع اقتصادي للرحلات والتجسس أيضاً، فدول أوروبا كانت في زمن الثورة الصناعية بصدد دعم أوضاعها التنافسية في تقنيات الإنتاج والعلاج التي استقوا كثيراً منها من العثمانيين وغيرهم من سكان "العالم الثالث"، وتدحض صورة الاستعماري الذي أنعم على العالم المتخلف بالتقدم العلمي، وذكرت أن التطور التقني حدث نتيجة التبادل المعرفي بين طرفين ولم يكن صباً من جهة على أخرى، بل إن الاتجاه العام للمعارف قبل هيمنة الاستعمار الأوروبي على العالم كان من الجنوب إلى الشمال لمدة قرنين ونصف حيث ساهمت كثير من معارف السكان الأصليين في العالم في بلورة العلم الحديث، ثم نُسبت إنجازاتها إلى من اطلع عليها من الأوروبيين وليس إلى من اكتشفها فعلاً أو مارسها من غير البيض، وكما اطلع علماء ورحالة أوروبيون على تقنيات الآخرين فقد أُرسل الجواسيس لجمع المعلومات بشأنها، ومن أمثلة ذلك تقنيات صناعة النسيج التي كانت من أهم الصناعات في زمن الثورة الصناعية (نللي حنا، مصر العثمانية والتحولات العالمية 1500-1800، المركز القومي للترجمة، القاهرة2006، ترجمة: مجدي جرجس).

ترانسلفاني اعتنق الإسلام وتبنى الهوية التركية [العثمانية]، وصار مسئولاً عثمانياً مهماً، وقد سبق ذكره عند الحديث عن مطبعته، وتوهمنا سيرته هنا بسبب وجود آخرين مثله وصلوا إلى الدولة العثمانية أو أُحضروا إليها بالقوة (عبيداً أو سجناء) وصاروا جزءاً لا يتجزأ من المجتمع العثماني، بل حتى من نخبته.

وكانت النساء نوعاً خاصاً من الرحالة[93]، وقد اشتركت النساء اللواتي ارتحلن في بعض الصفات مع الرحالة من الرجال، ولكنهن أيضاً اختلفن كثيراً، على سبيل المثال، في مصادر معلوماتهن: فالنساء كن قادرات على الاختلاط بالنساء المحليات وتبادل معلومات مختلفة تماماً معهن، تعتمد على مصادر أخرى، غير تلك التي تداولها الرجال.

إن السيدة ماري ورتلي مونتاجيو Mary Wortley Montagu (1689-1762) وهي زوجة السفير الإنجليزي إلى بلاط السلطان أحمد الثالث، كانت واحدة من نساء كثيرات كن عوامل انتقال المعرفة بين الدولة العثمانية وأوروبا، وكانت معروفة بسبب أنشطتها الأدبية في إنجلترا، بالإضافة إلى الحملة التي قادتها في الصحافة العامة وبين أعضاء كلية الأطباء الملكية، وفي البلاط الملكي، لصالح نشر التطعيم ضد مرض الجدري، وهو أكثر الأمراض خطراً وعدوى، وقد توفي أخوها بسببه في طفولته، وأصابها هي أيضاً، ورغم شفائها فإنه شوه وجهها، ودفعها القبح (في نظرها على الأقل) للبحث عن علاج.

اتصلت ورتلي مونتاجيو في رحلاتها مع النساء المحليات، ساكنات أقسام الحريم عند النخبة والمعالجات الشعبيات أيضاً، وفي أدرنة قابلت "عجائز" متخصصات في إجراء فريد أثّر فيها كثيراً، إذ كن يقمن بتطعيم الشباب المسلمين ضد الجدري في احتفال البلوغ (ودون شهادة مونتاجيو لم يكن هناك دليل مباشر على أن هؤلاء الشباب يطعّمون)، وقد وصفت شهودها عملية التجدير وهي تلقيح شخص سليم بمادة من بثرة شخص مريض بشكل مقصود، ووصفت كيف تقوم المعالجات الشعبيات بشق أربع أو خمس شعيرات دموية في الذراع والصدر والجبهة وحقن الجروح بصديد من قروح مرضى الجدري، وكان الأولاد

في الواقع يصابون بالمرض بعد العملية ويعانون من ارتفاع الحرارة لبضعة أيام، ولكنهم يشفون ولا يصابون بعدها بالجدري أبداً، وكانت العملية رائجة لاسيما في أشهر الخريف، عندما يُحتفل بها ببهجة، وقد تأثرت ورتلي مونتاجيو جداً إلى درجة أنها جعلت ابنها يُطعم بنفس الطريقة قبل قيامها بحملتها العامة لإدخال التطعيم إلى إنجلترا[94].

إن التطعيم الذي شهدته ورتلي مونتاجيو في أدرنة (والذي كان يمارس أيضاً في مناطق أخرى حول العالم العثماني)[95]، كان ينجز بحقن الناس بالمرض نفسه، وهو ما كان فعالاً ولكنه شديد الخطر، وكان له كثير من المضاعفات وربما أدى أيضاً إلى الموت، وكانت كل عملية تطعيم تؤلف خطراً على المجتمع بمرض معد هكذا، وفي الواقع كانت الطريقة التي انتشرت عالمياً بعد ذلك، مختلفة، ونتجت عن جهود الإنجليزي إدوارد جنر Edward Jenner (1749-1823)، وتقوم على استخدام جدري البقر، وليس جدري البشر، إذ بعد القيام بملاحظات في المزارع الإنجليزية، استنتج جنر، الذي كان طبيباً في الريف أن الأشخاص الذين أصيبوا بجدري البقر كانوا أقل عرضة للخطر من أولئك الذين التقطوا الجدري البشري، وكذلك طوروا مناعة للمرض الأكثر خطورة، وبالطبع لم تكن ورتلي مونتاجيو تعرف عن جهود جنر، ولكن الحملة لإدخال المناعة العامة ضد المرض ساعدت جنر بوضوح ليصبح مقبولاً في إنجلترا فيما بعد، وإن قصة التطعيم ضد الجدري توضح حركة المعرفة من مكان لآخر، ولكن أيضاً عبر الأوساط الاجتماعية: إن صارت عادة شعبية في الدولة العثمانية تناقش في "المستويات العليا" من الدوائر العلمية المتعلمة[96]، وفي الدولة العثمانية كانت النساء هن اللواتي يمارسنها، كما كانت امرأة هي العامل المعرفي الذي شجع هجرة هذه المعلومة الخاصة، في الوقت الذي كان فيه الرجال في إنجلترا هم أساساً الذين ناقشوها.

لقد كان الرحالة الأوروبيون هم العوامل التي دخلت الدولة العثمانية، وكان الرحالة العثمانيون هم العوامل التي غادرت الدولة، ومثل نظرائهم

الأوروبيين، اهتموا بالعوالم الأجنبية ووثقوا شغفهم واختلافهم وغربتهم وهجرتهم، وكانت أعدادهم صغيرة مقارنة بالرحالة الأوروبيين، ولكنهم ظلوا جزءاً من الظاهرة التي كانت أكثر شيوعاً مما افتُرض سابقاً، ومثل نظرائهم الأوروبيين، جاء الرحالة العثمانيون من خلفيات اجتماعية متنوعة، وانتموا إلى جماعات دينية مختلفة، وكان ما دفعهم لمغادرة الدولة الإسلامية أسباب وظروف مختلفة، ومن رسائلهم يمكن استنتاج اتساع معرفتهم بأوروبا وفهمهم العميق للمجتمعات والثقافات الأوروبية، وقدرتهم على إجراء حوار مع أوروبا، ورغبتهم بذلك، مع إدراكهم كلاً من التشابهات والاختلافات معها[97].

إن رحالة القرن السابع عشر الذي لا يتعب، أوليا جلبي، مثل واضح، فقد انضم إلى بطانة الحكام العثمانيين، وعمل بصفته مرافقاً في مهمات على امتداد الدولة وخارجها، ووصل بعيداً حتى فيينا، وهو مثل مشهور بفضل كتابته الطويلة والمنفصلة عن رحلته "سياحت نامه" (أي كتاب الرحلة)، إضافة لأسباب أخرى، وقد برز بسبب اتساع معارفه واهتمامه بأماكن جديدة وناس جدد، وشغفه بالسفر، ولقد كان استثنائياً جداً من وجوه عدة، ومع ذلك فإن روايته تصف المفاهيم والمواقف السائدة في المجتمع العثماني، وهو ما أطلق عليه روبرت دانكوف Robert Dankoff مصطلح "العقلية العثمانية"[98].

ومع ذلك كان هناك أنواع أخرى من الرحالة العثمانيين الذين شكلوا العقلية العثمانية بطريقة مختلفة، ومن بين هؤلاء الطبقة القاهرية الوسطى في العصر الحديث المبكر، التي بعثتها نللي حنا من النسيان (لم نكن نعرف قبل أن تصدر بحثها أن هؤلاء استعملوا هذا العدد الكبير من المخطوطات والوثائق المكتوبة، وأنتجوا الكثير منها)، وشبكات القرن الثامن عشر المنتشرة بشكل خاص من التجار الأرمن الذين ربطوا عواصم أوروبا وإسطنبول والأناضول والقوقاز وإيران[99]، والشبكات العالمية من تجار الدونمة حوالي بداية القرن العشرين[100].

وهناك أيضاً سياق آخر للسفر وحركة الأفكار، هو الدبلوماسية، وهنا أيضاً

ربما لم يكن الدافع الثقافي هو الأساس، فهناك دبلوماسيون محترفون، وسفراء خصوصيون، ومترجمون، وأشخاص غير رسميين أُرسلوا لمهمات دبلوماسية، تفاوضوا مع العوالم الثقافية المختلفة التي سافروا إليها، وهذه الجماعة المتنوعة من الناس كانت مهتمة بأوروبا وحفظت سجلات تنقل المعرفة إلى الدولة وتقربها إلى مفاهيم العالم العثماني[(101)].

لقد كانت العقلية العثمانية نتاج أشخاص كثيرين، حتى لو كان مدى رحلاتهم متواضعاً، وآفاقهم الثقافية ليست واسعة، ومراتبهم أدنى مما لدى النخبة العثمانية، فربما لم يكونوا مثقفين بمعنى أنهم علماء محترفون همهم التعلم، وربما كانت نظرتهم نفعية وعملية وليست مبدئية ولا نظرية، ولكن تجاور كل هذه الطاقات الإنسانية أوجد قنوات لحركة المعرفة إلى، ومن، وداخل الدولة العثمانية.

الفصل الرابع

دور الدولة في العلم
عن الإمبراطورية والنفوذ والبنى التحتية والتمويل

صورت الفصول السابقة عالم العلماء العثمانيين المحبين للاطلاع - عائلاتهم، جماعاتهم، مؤسساتهم الاجتماعية- وكيف أثر كل ذلك في محتويات وتوجهات النشاط العلمي العثماني، وسنضيف الآن بطلاً جديداً إلى الرواية: الدولة ومقاربتها المتميزة للتخطيط والإدارة بما يشمل العلم والتقنية، وهذا يذكرنا بمصطلح ميشيل فوكو "الحاكمية" governmentality في سياق صعود فكرة الدولة الحديثة التي تهيمن على كل المستويات وليس الإدارية والسياسية فقط، فقد امتدت آليات التحكم التي هي جزء من فن الحكم وصارت تشمل كذلك، حسب قول فوكو، تنظيم المعرفة والعلم والتقنية[1]؛ وبينما نجد من المفيد التفكير في الآليات والإجراءات التي صممت للسيطرة على سلوك الأفراد والجماعات في مجال العلم، فإن المصطلح أيضاً إشكالي في السياق العثماني، ففوكو وصف عملية في اتجاه واحد فقط -أي جهاز دولة يمارس الجبر من الأعلى- في الوقت الذي يجب أن نفهم التجربة العلمية العثمانية بصفتها تفاعلاً بين مجموعة فاعلين حول جهاز الدولة.

هذا الفصل يوضح أن انشغال السلطات العثمانية (فردياً ورسمياً) كان واسعاً ومهماً، وعند مناقشة انشغال الدولة بالعلم، فإنني أشير إلى السلاطين، والوزراء، والباشوات، والخصيان، وغيرهم من موظفي البلاط، بالإضافة إلى النساء النافذات في القصر، وهؤلاء الناس هم الذين كونوا المؤسسات الحاكمة

في الدولة العثمانية وأداروا جهاز الدولة، واهتمامي ليس منصباً على الميدان الثقافي، بل على توضيح حركية علاقات النفوذ وأنماط تمويل الأنشطة العلمية.

إن انشغال الدولة يظهر بأوضح صوره في نظام الرعاية الذي كان يربط العلماء بأفراد من النخبة، وهذا النظام أضفى الطابع المؤسسي على تفضيل علماء معينين وحقول محددة من النشاط، فبواسطة الرعاية أمكن لأعضاء في النخبة أن يحشدوا كل نفوذهم، وأحياناً بشكل غير مباشر، من أجل المشاريع العلمية والتقنية وتوجيه تطورها.

وهناك وجه آخر لانشغال الدولة في التجربة العلمية العثمانية، وهو البنى التحتية للمواصلات والاتصالات، فأمثال هذه المشروعات الضخمة كانت تُنفذ تحت إشراف الدولة العثمانية.

الراعي والعالِم: الانتساب والوقف

لقد أوضحت سونيا برنتيس Sonja Brentjes أن الرعاية الإسلامية للعلوم القديمة (وكان تركيزها أساساً على الرياضيات والطب) تواصلت في العوالم العربية والفارسية بعد العصر الذهبي للحضارة الإسلامية[2]، وبناء على ذلك، فإنني أضيف هنا الحالة العثمانية التي لم تبحثها برنتيس بعمق.

لقد رعت النخبة العثمانية العلم بصفته مجال معرفة، كما رعت أولئك المشغولين بالعلم بصفة الرعاية ممارسة اجتماعية، وأسست الأوقاف لمصلحتهم، لتنظيم وتمويل النشاط العلمي، وتوفير المواقع لهذا النشاط بما فيها القصور والمدارس أو في بيوت العلماء أنفسهم.

إن علاقات الراعي-المحمي (التي يطلق عليها الانتساب) كانت تتميز بالاعتماد والولاء، وتدور حول الفائدة، والعرفان بالجميل، والالتزام[3]، وعادة ما تكون هذه العلاقات شخصية وقريبة وحميمة، مع وجود عدم تكافؤ متأصل في المركز والنفوذ بين الطرفين، وكان العراب ملتزماً بمساعدة المحمي ودعم

مصالحه بتقديم العون لعمله ومعاشه، أما المحمي من طرفه، فإنه يعوض العراب بخدماته والمساعدة في دعم مصالحه، وكان المحميون مقدمي خدمات موثوقين وموالين لداعميهم، وكان العرابون يدعمون المحميين مالياً وسياسياً، وهؤلاء بدورهم يساعدون الداعمين لدفع مكانتهم السياسية والمالية، وفي الواقع فإن نمو نفوذ الداعمين يزيد قدرتهم على دعم محمييهم وتقديم الأمان الحسي والاقتصادي لهم، وهذا الترتيب الاجتماعي يتميز بالتبادل المستمر للسلع والخدمات، فالعرابون والمحميون يكونون على صلات ببعضهم البعض في شبكة معقدة من العلاقات الجانبية إضافة إلى التراتبية والنفوذ.

إن البيوتات المسلمة يمكن أن تكون كذلك شديدة الاختلاف، إذ يمكن أن تعتمد (أو لا تعتمد) على الروابط العائلية، فالجماعة في المجتمع يمكن أن تكون كذلك وحدة سكنية (أو لا تكون)، وكثير من أولئك المعنيين كانوا رجالاً، ولكن النساء شاركن في مثل هذه العلاقات أيضاً، وقد دعمت النساء النشيطات والنافذات محميين من الذكور والإناث، وكانت المحميات يعملن تحت رعاية كل من الذكور والإناث، وهناك حكام وولاة وموظفون إداريون كبار ونساء من النخبة، جميعهم يتميزون بالطموح، يعملون بصفتهم عرابين، وكان يقوم بالرعاية أفراد وعائلات وقصور ملكية ومؤسسات.

لقد شكلت العلاقات المتشعبة الوحدات الاجتماعية والسياسية الأساسية التي كونت المجتمعات الإسلامية قبل الحديثة، وهذا النمط السياسي والاقتصادي كان منتشراً بشكل خاص في الدولة العثمانية حيث كان الانتماء إلى هذه الشبكات مكوناً مهماً في هوية الفرد في أنماط تنظيم النشاط الاجتماعي وبنية النفوذ السياسي[4]، ولم يكن الرابط بين المحمي والعراب عقداً قانونياً ولكنه كان ملزماً، وكلا الطرفين يمكنهما التفاوض على مكانتيهما، وكان من الممكن أيضاً حل الرابط والانتقال إلى غيره، أو حتى الحفاظ على عدة علاقات تكميلية، ومع ذلك فقد وجدت دائماً الحاجة الأساسية للمشاركة في هذا النوع من العلاقة لأجل دوافع تتعلق بالفائدة الاجتماعية، والتمويل، والعمل الثقافي.

وكان التعبير عن الرعاية له عدة أشكال: أجور تكون نوعاً من الرواتب لتمكين العلماء والفنانين من تخصيص وقت لنشاطاتهم، جوائز احتفالية من مواد رمزية، مجموعات من الأدوات المصنوعة أو الرسائل العلمية الموجودة، طلبات لإنتاج أدوات معينة جديدة، تخصيص مكان للعلماء أو الحرفيين للعمل والإنتاج في القصر، أو البلاط، أو مؤسسة وقفية، وكان الرعاة قادرين على التوجيه والتأثير في النشاط العلمي بهذه الطرق[5].

رعاية الفن والعمارة والعلوم كانت منتشرة جداً في المجتمعات الإسلامية منذ بداية العصور الوسطى، وهناك علم معقد للمصطلحات تطور بالعربية للدلالة على مختلف الأنواع من الروابط والفوائد والخدمات التي كونت مختلف مستويات الرعاية، وإن الممارسة الاجتماعية للرعاية صارت أكثر تعقيداً مع مرور الزمن، ومع نمو تنوع الرعاة والمحميين، منذ أواخر العصور الوسطى - أي منذ الأيوبيين- شمل هذا العلماء ضمن عدة جماعات من المدنيين، في مقابل تميز الرعاية في الفترة السابقة بصفة يغلب عليها الطابع العسكري[6].

وفي العالم الإسلامي، مثل الأماكن الأخرى، كانت الرعاية قوة هامة في تطور العلم والفن، وفيما يتعلق بالعالم العثماني، فإننا نعرف الآن عن الفنانين والحرفيين الذين كانوا مرتبطين برعاة مشهورين، أكثر مما نعرفه عن العلماء الذين كانوا يشتغلون في العلم، ولكن مع ذلك فإن الدليل يتيح لنا افتراض أن طريقة العمل كانت مشابهة.

إن رعاية الفن والعلم كانت قائمة على أساس احترام المهارات والمعرفة عند الحرفيين والعلماء، ومنتجات عملهم أيضاً، ووراء اللحظات الكبرى في الفن والعلم يمكننا أن نجد كثيراً من الأمثلة عن الحوافز التي قدمها رعاة مشهورون سعوا للتميز، وهذا السعي وهذه الحاجة للتميز دائماً عن الآخرين شجعت المنافسة التي كانت أحياناً مزاحمة عنيفة[7].

إن المنافسة الحادة على نيل التقدير والحصول على المعاش عنت أن على

العلماء والفنانين أن يتفوقوا في مهنهم لجني ثمار القبول لأنفسهم ولمهنهم، وكانت المنافسة والغيرة بين الفنانين في البلاط السلطاني -بما يشمل الشك في ابتكارات بعضهم البعض، بما يصل إلى درجة القتل- هي الأساس في حبكة رواية أورهان باموك "اسمي أحمر"[8]، ومن جانبهم كان الرعاة من النخبة يستمتعون بالمكانة التي حازوها من رعاية الفن والعلم: فقد كانت مهمة لبناء مكانتهم ونفوذهم، إذ كان هناك الكثير ليكسبوه من كونهم مرتبطين بعمل علمي عظيم، وكلما كان البلاط مشهوراً بثرائه ونفوذه وتهذيبه، يزداد عدد الفنانين والعلماء الذين يجذبهم، بمن فيهم أصحاب المنازل العليا[9].

لقد كان الحكام هم أكثر الرعاة نفوذاً، وكان ذوقهم طرازاً للمحاكاة تسرب إلى المجتمع وتخلله على امتداد الدولة، وقد أوضحت غولرو نجيب أوغلو كيف تغيرت الهوية العثمانية في عهد السلطان سليمان الأول [القانوني]، وأصبحت أكثر انطوائية، وظهر ذلك التغير في الفن والعمارة والمصنوعات الفنية التي أنتجتها الورش السلطانية في العاصمة، وهي التي كانت عوامل انتقال الطراز الجديد للنخبة العثمانية الأوسع، والولايات[10].

ومع ذلك لم يكن الحكام بأي حال من الأحوال هم الرعاة الوحيدين للجهد العلمي، ومثلما أوضح أمين فتوجي فيما يتعلق بتاريخ الكتابة وصناعة الكتب[11]، كانت الطبقة البيروقراطية نشطة وفعالة كذلك في نشر رعايتها على العلماء، ويبدو أنه في الحالة العثمانية كان هناك تنوع أوسع بشكل مميز في الأفراد القادرين على جعل أنفسهم يمارسون الرعاية اجتماعياً، وبطريقة مرئية جداً.

وكان نظام الرعاية واحداً من العوامل الرئيسة لوضع معايير للتفوق في سياق الجهد العلمي، وهذا المفهوم حدد ما يتوقع جنيه من الرعاية في المقابل، وكان التميز في السياق العثماني العلمي يجمع الانحياز المتعمد للتقاليد الموجودة مع الطموحات نحو التجديد، وهذا ما أطلق عليه مارشال هودجسون Marshall Hodgson "الإزهار المحافظ"، ففي العالم الإسلامي في فجر العصر

الحديث، تم دمج التقاليد القديمة وإعادة صياغتها، وكان هناك تعديلات أساسية ولكن ذلك كان عادة ضمن الأطر المقررة[12].

إن القنوات الجديدة كلياً للإبداع الثقافي كان لها في الواقع فرص أدنى لتأمين التقدير الاجتماعي والدعم المالي من أي راع، فالرعاة كانوا يبحثون عن الشرعية المكتسبة من الارتباط بالتراث المسلّم به، ونتيجة لذلك فإن كثيراً من العلماء عدلوا أوضاعهم، ربما دون قصد، لتلائم مثل هذه التوقعات.

وكما في عالمنا الحديث، فإن للسياسات الاقتصادية للبحث أثراً مباشراً على كمية ونوعية النتائج، والرعاية هي نسخة العصر قبل الحديث للتمويل الحكومي للأبحاث، وطبقاً لداعمي فكرة السوق الحرة، فإن تلك الرعاية ليست بالضرورة سياسة حكيمة، سواء للعلم أو الاقتصاد، وصوت تيرينس كيلي Terence Kealey، وهو عالم بريطاني في الكيمياء الحيوية، من أكثر الأصوات صراحة (وإثارة أيضاً) في هذا الموضوع، وفي كتابه "القوانين الاقتصادية للبحث العلمي" The Economic Laws of Scientific Research (1996)، تحدى النموذج البيكوني للتقدم العلمي والتقني، فقد كان فرانسيس بيكون Francis Bacon (توفي سنة 1626) هو الذي اقترح أولاً النموذج "الخطي" للتقدم التقني، وطبقاً له فإن الحكومات تمول البحث الأكاديمي الذي ينتج علماً خالصاً يدعم العلم والتقنية التطبيقيين، وكلاهما يساهمان في النمو الاقتصادي، وفي نموذجه البديل الذي استقاه من آدم سميث Adam Smith (توفي سنة 1790)، فإن كيلي يقترح أن على الحكومات السماح بآليات سياسة "دعه يعمل" laissez-faire، لدفع النتائج إلى الأمام، وهو يزعم أن التمويل الفردي للبحث داخل الجامعات، وتطوير الجامعات الفعلية (أقسام البحث والتطوير) داخل الصناعة، ينتجان المنافسة الإيجابية التي تدعم العلم والتقنية، ويزيدان معدلات النمو الاقتصادي للدول[13].

وعاد كيلي في سنة 2008 إلى فرضيته وهي أن المنتجين يوجدون بيئة بحث أفضل، ولكن هذه المرة من وجهة نظر داروينية، ففي كتابه "الجنس

والعلم والأرباح" Sex, Science and Profits أكد على أن الأخطاء والحظ الحسن والسيء والمطالب والضروريات -بدلاً من التجارب المخططة بسهولة- بصفتها المحركات الهامة للتقدم العلمي والتقني، وكما في نظرية تشارلز داروين Charles Darwin عن التطور، فكذلك الأمر في العلم والتقنية: فالاختراعات والمؤسسات والمنتجات التي تعمل بشكل أفضل في بيئاتها ستتفوق في تنافسها مع غيرها، وإذا لم يُسمح للانتخاب الطبيعي أن يأخذ مجراه في العلم والتقنية، فإن الزيادة والتحيز وحتى الزيف في المعرفة والمهارة ستبقى وتتكاثر، وبكلمات أخرى فإن العوامل الخارجية مثل التمويل الحكومي تعيق التقدم العلمي في الواقع[14].

وليس هنا مكان مناقشة الأبعاد الأخلاقية المختلف عليها في نموذج كيلي[15]، ومع ذلك فإنه من المناسب التفكير في ملاحظاته المتعلقة بنتائج تبعية العلم الأكاديمي، فكيلي يؤكد أن الاستبداد وكبح حرية البحث ينتجان عن السيطرة الحكومية على الجامعات، وهو يشير إلى الضغط السياسي، ولكن يغلب على نقاشه كيف أن التوجيه الحكومي للعلم والتقنية الأكاديميين في مسارات معينة، يمنع التقدم والتطور في غيرها (والتي قد تكون أكثر أهمية للقطاع الخاص والنمو الاقتصادي)، وزيادة على ذلك ففي النظام الأكاديمي الاقتصادي الحالي فإن العلماء يميلون للعمل من أجل التقدير بدلاً من تطوير العلم.

في تحليل كيلي هناك مفاتيح لفهم مميزات الإنتاج العلمي ضمن حدود نظام الرعاية العثماني، والتي كافأت العلماء الذين تفوقوا فيما أشار إليه مارشال هودجسون بصفته "ذروة" و"دقة" و"تعقيد" و"براعة" ما وصلت إليه الثقافة السابقة[16]، وفهمي الخاص للعملية يمنح قيمة أكبر للتجارب ذات الأفكار والتقنيات والبنى الاجتماعية الجديدة للخبرة العلمية، فالرعاة كانوا يتغيرون، ويدخل رعاة جدد في النظام، وكان هذا يعني اكتساب قدرات وأدوات جديدة، وكل ذلك حرك الخبرة العلمية العثمانية بطرق لم تكن بالضرورة منحازة إلى ما مضى، فالتقدير الاجتماعي والتمويل كانا متوافرين لأولئك الذين تحدوا المعارف المقبولة، ومع ذلك فإن الرعاية بصفتها البنية الأساسية للخبرة العلمية

وجهت مثل هذه الأنشطة نحو مواقع استمرارية الماضي التي لا تنقطع كلية عنه.

إن علاقة الراعي-المحمي لم تكن مجرد عامل تمويل ووسيلة للتنظيم الاجتماعي، بل وفرت أيضاً المكان للنشاط، وأحد أهم المواقع كان المدرسة، وفي هذا السياق علينا أن نبحث مؤسسة الوقف بصفتها نظاماً موّل وأدار المدارس، وقد بينت دراسات آمي سنجر Amy Singer قدراً كبيراً من الأعمال الخيرية في المجتمع العثماني، بما فيها توسع نشاطها الرسمي بواسطة المؤسسات الموقوفة[17]، فإن الاعتقاد بأن تخصيص ملك شخص للفائدة العامة هو عمل خيري ديني يجعل الإنسان أقرب إلى ربه تطور منذ القرون الإسلامية الأولى، وفي العهد العثماني كان الوقف شائعاً واهتم بقطاع عريض من الخدمات الاجتماعية، وفي الواقع فإن الوقف أصبح الوسيلة الرئيسة للعمل الخيري الاجتماعي، وفي نفس الوقت فإن هذه الأوقاف شرفت أسماء وذكرى المانحين الكرماء وقوّت الالتزام المشترك بين النخبة والطبقات العامة، وقد كان الاهتمام بالمعرفة والأشخاص الذين يشتغلون بها أحد الأهداف المحمودة للوقف.

وطبقاً لأفنير بن زاكن Avner Ben-Zaken[18]، فإن نظام الوقف يبين كيف ازدهر العلم في القرون الأولى من الدولة العثمانية، وكيف تضاءلت أهميته في القرون المتأخرة، وقد اقترح بن زاكن اختبار النشاط العلمي في الدولة العثمانية بصفته نشاطاً اجتماعياً اقتصادياً وليس مجرد منتج ثقافي، وأشار إلى البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أتاحت (أو منعت) البحث العلمي الفردي أو المؤسسي في المجتمع الإسلامي، وطبقاً لنظريته، فإن البنية المركزية في الدولة العثمانية مكنتها من دعم سلطتها، وبذلك استطاعت الدولة مراكمة فوائض اقتصادية ضخمة، وأمكن توجيه هذه الأموال الفائضة لدعم قطاع واسع من الأنشطة الثقافية العلمية.

إن قدرة الحكومة ذات التوجه المركزي، والفوائض الاقتصادية على تمويل الأوقاف عامة والمدارس خاصة، تغيرت حوالي سنة 1700، فأثناء القرنين

السابع عشر والثامن عشر، عانت الدولة من أزمات اقتصادية وبدأت البنية السياسية بتبني عملية نزع الصفة المركزية عنها، وقد لاحظ بن زاكن وجود عمليتين أثرتا بشكل سلبي على النشاط العلمي، العملية الأولى هي زيادة قوة الحكام المحليين مع ضعف سلطة الدولة المركزية، فلأول مرة تمتع الحكام المحليون بالحق في فرض الضرائب على القرويين في ولاياتهم مقابل أموال دفعوها مقدماً من ضريبة محددة على الأرض لإسطنبول (وهو نظام الالتزام)، ومع ذلك فقد سُمح لهم بفرض الضريبة على منطقة محددة كانت صغيرة مقابل المساحة الكلية للدولة، كما كانت قدرتهم على فرض الضرائب محدودة نسبياً، ولهذين السببين فإنه لم يكن لديهم فوائض ضخمة كان يمكن توجيهها نحو رعاية النشاط العلمي، أما العملية الثانية فهي ظهور سوق يعتمد على الزراعة، وكانت ميزانية الأوقاف تأتي أساساً من الزراعة، ولكن هذه الأوقاف لم تعد قادرة على مسايرة القوة المنافسة لها في السوق، فضعفت قوتها المالية، واتخذ مديرو الأوقاف خطوات لإدارة أموالهم بدقة أكثر في سبيل القدرة على الاستمرار، ولا بد أن هذا قلل من نشاط المدارس.

1 - الطب والرعاية

كان الطب واحداً من الحقول التي اختارتها النخبة للتأثير في النشاط العلمي، فقد ورث العثمانيون تراثاً طبياً عربياً إسلامياً من العهود الإسلامية السابقة، وكان هذا التراث يرى أن طب جالينوس القائم على نظرية الأخلاط هو الأكثر علمية في ذلك الوقت، أما بقية النظريات الطبية والممارسات الموجودة في العالم العثماني (الطب الشعبي والطب الديني) فقد كانت رائجة بين النخبة بقدر رواجها بين بقية قطاعات المجتمع، ومع ذلك فقد كان الأطباء الذين يكتبون ويعالجون ضمن الإطار الذي وضعه جالينوس كما فسرته أجيال من المسلمين هم وحدهم الذين يدعمهم الرعاة، وفي الواقع فإن المؤسسات الطبية الوحيدة التي كانت النخبة تدعمها هي المستشفيات التي تطبق نظرية الأخلاط

العثمانية، وضمن هذه النظرية الطبية رعت النخبة رسائل جديدة وأفكاراً مبدعة وتقنيات غير مألوفة.

لقد ولد ابن سلوم في حلب بسوريا حيث درس الطب وصعد ليصبح كبير الأطباء محلياً، ثم هاجر إلى العاصمة اسطنبول حيث حصل أيضاً على الشهرة نتيجة مهاراته المهنية في الطب وفضائله الاجتماعية: إذ تصفه المصادر بأنه لطيف المزاج، ومحاور ممتع، وراوية جذاب، وله صوت غنائي جميل، وكل هذه الصفات وضعته في دائرة اهتمام الحاكم الذي عينه في بلاطه، وتفوق ابن سلوم في قصر السلطان أيضاً، وذلك بسبب مجموع مهاراته المهنية والاجتماعية أيضاً، وكانت مكافأته هي تعيينه كبير الأطباء في الدولة، وفي هذه البيئة الحامية كتب رسالة دمجت بين البنية التقليدية والمعارف الطبية الشائعة في الطب العثماني العلمي مع المعارف الجديدة عن الطب الكيميائي في أوروبا القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر، وقد استخدم ابن سلوم طرقاً كيميائية لتحضير الأدوية، وزيادة على ذلك، ففي وصفاته الطبية وضع مواد دوائية من أمريكا.

إن ابتكارات ابن سلوم محدودة، فبعض وصفاته كانت منقولة من رسائل كُتبت وسط أوروبا، وقد تباهى بوضع معرفة طبية جديدة ولكن في الواقع فإن وجهة نظره الطبية ظلت جالينية-عثمانية، وتبنى بعض التقنيات من الطب الكيميائي ولكنه رفض الأسس الأكثر جذرية في هذا النموذج، ويشمل ذلك مفاهيمه عن الجسم البشري وطريقة عمله، ومع ذلك فإن التجديد (حتى لو كان مصحوباً بالتراث الطبي المعروف) كان هو بالضبط ما جلب الشهرة والمكانة لابن سلوم، وقد أُعجب السلطان بالرسالة التي أهداها إليه ابن سلوم، ومنحه حلة للتعبير عن رضاه وتقديره وكرمه[19]، فتقديم مثل هذه الهدية قطعة فاخرة من الملابس في احتفال رسمي أمام الجمهور كان ممارسة شائعة في المجتمع الإسلامي قبل العصر الحديث (مثل أجزاء أخرى في العالم)، وكان ذلك وسيلة لإظهار تفضيل شخصية مميزة وإغداق الهدايا والثناء عليها[20].

إن النظرية الطبية العثمانية لم تمر بنقطة انعطاف في القرن السابع عشر، ولكن الواقع الموضوعي بدأ بالتغير أثناء القرن الثامن عشر، وظهر تحول نظري رئيس في القرن التاسع عشر في الوقت الذي انتقل فيه العثمانيون من طب الأخلاط إلى الطب الأوروبي، وتحقق هذا التغير تحت رعاية قصر السلطان والنخبة، وقد أظهرت المستشفيات التي شيدت في منتصف القرن التاسع عشر في إسطنبول تصميم النخبة العثمانية على دعم طب من نوع جديد، وفي سنة 1845 شيدت السلطانة الوالدة "بزم عالم" (توفيت سنة 1853) وهي والدة السلطان عبد المجيد الأول (حكم بين سنتي 1839-1856)* مستشفى ومسجداً في وسط العاصمة.

لقد كان مشروع بزم عالم راسخاً في تراث الرعاية العثماني، وهناك عدة نساء بارزات من العائلة السلطانية كن قد سبقنها في بناء المستشفيات والمؤسسات الخيرية ووضعنها في أهم المراكز المدنية في الدولة، مثل العاصمة إسطنبول أو مكة [المكرمة] مدينة الإسلام المقدسة، وكان بناء المستشفى وإدارتها يشبهان تراث المستشفى العثماني، وقد نص صك الوقفية على أنها تقدم خدمات طبية مجانية للغرباء والفقراء من المجتمع الإسلامي في المدينة.

ومع ذلك فإنه تحت المظهر التقليدي كانت محتويات مؤسسة بزم عالم جديدة، إذ طبقت الطب الأوروبي في القرن التاسع عشر وليس طب الأخلاط اليوناني في شكله العثماني كما كان يمارس في كل المستشفيات العثمانية السابقة، وكانت المستشفى تحت الإشراف المتواصل للبيروقراطية المركزية أكثر من ذي قبل، وفقاً لروح التنظيمات التي سعت لفرض النظام المركزي على مؤسسات الدولة، وزيادة على ذلك فإن الطاقم المهني في المستشفى كان مكوناً من خريجين من مؤسسات أوروبية أو مؤسسات محلية حديثة تدار وفقاً للنظام الأوروبي.

(*) الواقع أن السلطان عبد المجيد حكم بين 1839-1861.

وقد أُسست مستشفى "بزم عالم" بعد عدة عقود كان أبناء النخبة أثناءها يدخلون الطب الغربي بشكل مفتوح في الدولة، وفي بداية القرن التاسع عشر، دُشن نظام طبي جديد في الجيش بمساعدة خبراء أوروبيين، ومن ذلك مستشفى البحرية الذي بناه السلطان سليم الثالث بمساعدة الإيطاليين، وقد تبنى المستشفى الطبي العسكري الذي بناه السلطان محمود الثاني اللغة الفرنسية للتعليم، وكان يدار على يد طبيب من فيينا، ولقد كان مستشفى بزم عالم خطوة هامة نحو نشر الطب الأوروبي بين قطاع السكان المدنيين الواسع وليس في الدوائر العسكرية الضيقة فقط، كل ذلك تحت رعاية والدة السلطان، وكان ذلك جزءاً من سياسة السلطات المقصودة[21].

واصلت مستشفى زينب كامل التي تأسست في سنة 1876 على الشاطئ الآسيوي للبسفور، التوجه الذي بدأته مستشفى بزم عالم، وكان تأسيس مستشفى 1876، مثل مستشفى 1845، بصفتها مؤسسة وقفية للمجتمع الإسلامي في المدينة، وإطارها هو العمل الخيري العثماني الإسلامي التقليدي، ولكن محتواها كان هو الطب الأوروبي، وفي كلا المستشفيين كان هناك طاقم تلقى التدريب الأوروبي في مدارس طبية عثمانية حديثة، ومع ذلك فقد ذهب مستشفى زينب كامل إلى أبعد من ذلك، فبروح مجددة فإن مستشفى 1876 رُتب وفق نظام الأجنحة في المستشفيات الأوروبية لتلك الفترة، وهذا التنظيم المكاني أفسح المجال نسبياً للتمدد بسهولة في مقابل بناء مبنى مركزي كبير توضع فيه كل الأنشطة، ومنذ ذلك الوقت نُظمت المستشفيات العثمانية وفقاً لنظام الأجنحة.

وكذلك واصل مستشفى زينب كامل تراث النخبة العثمانية في رعاية الطب العلمي الذي أصبح في القرن التاسع عشر هو الطب الأوروبي، وفي كل من الحالتين فإن المبادرة بإنشاء المستشفى جاءت من النخبة، وقد أنشئت مستشفى زينب كامل بمبادرة من زوج وزوجته، كان هو الصدر الأعظم السابق، يوسف كامل باشا، وكانت هي زينب خانم، الابنة الصغرى لمحمد علي باشا، الوالي العثماني لمصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وكما في تراث العمل

الخيري العثماني، اختلطت المبادرة الفردية بالسياسة العامة، وأدخل المانح تطورات هامة: فرعاية المستشفيات ذات الطابع الأوروبي أصبحت الآن في أيدي نخبة عثمانية أوسع، وليس في أيدي الأسرة الحاكمة فقط[22].

2 - التقنية العسكرية في ظل رعاية النخبة

تطورت التقنية العثمانية العسكرية أيضاً ضمن نظام الرعاية الذي أثر في الأماكن التي كانت فيه هذه التقنية موضع التفكير والتنفيذ والكتابة في الدولة العثمانية، وكما في الطب، اهتمت رعاية السلطان اهتماماً خاصاً بتطوير مثل هذه التقنيات، ومع ذلك فإنه لم يكن السلاطين وحدهم هم الذين غيروا مظهر الحروب العثمانية بمرور الزمن، بل كان هناك أيضاً الشخصيات البارزة في النخب الإدارية والعسكرية، ومعاً أظهروا الصلة القريبة بين التقنية العسكرية ورعاية النخبة.

لقد وُصف السلطان محمد الثاني [الفاتح]، في سيرته الحديثة التي كتبها فرانز بابنجر Franz Babinger، بأنه ركز اهتمامه على امتداد سنوات حكمه الثلاثين على الحرب، وكان الفن والعمارة والأدب والعلم حقولاً ذات أهمية ثانوية عنده وعند النخبة المحيطة به، وهذه هي الصورة المستنتجة من المقارنة بين السلطان محمد الثاني، ووالده السلطان مراد الثاني (حكم مرتين في سنوات غير متتابعة بين 1421-1444 و 1446-1451)، وابن السلطان محمد، السلطان بايزيد الثاني (حكم بين 1481-1512)، وقد كتب محمد الثاني الشعر: إذ ترك ديواناً، وهي مجموعة شعرية مكونة من ثمانين قصيدة، وكان فريداً حتى في كون شعره مكتوباً باللغة التركية العثمانية وليس بالفارسية كما كانت العادة الدارجة في زمنه، وكان يستمتع بقضاء وقته في مرافقة الشعراء والمثقفين والعلماء الذين شجعهم على الحوار والنقاش في حقول خبراتهم، وقد ناقشنا سابقاً كيف دعا السلطان محمد الثاني الرياضيين والفلكيين من آسيا الوسطى إلى قصره، ولكن هذه الحقول من الفن والمعرفة كانت مهمة فقط بين فترات الحروب وعندما كبر

السلطان في العمر، وأجبره الإجهاد والمرض على أخذ قسط من الراحة من شن العمليات الحربية[23].

وفي الواقع كان السلطان محمد الثاني على صلة بابتكارات متعددة مرتبطة بالتقنية العسكرية بالمعنى الأوسع، فقد اهتم كثيراً بالأدبيات الأوروبية عن الأمور العسكرية وهو اهتمام عُرف جيداً في أوروبا إلى درجة أن مؤلفي الرسائل في هذه المواضيع أهدوها إلى السلطان العثماني وأرسلوا إليه مباشرة نسخاً من أعمالهم، وقام الحكام الأوروبيون بإرسال نسخ من رسائل عن المواضيع العسكرية إلى السلطان للفوز بالحظوة عنده وإرضائه، ومع ذلك فقد بُذلت محاولات لمنع تدفق التحديثات المعاصرة للمعارف العسكرية من أوروبا إلى الدولة العثمانية، وكان الذي يقود هذه المحاولات هو البابا والدول الإيطالية، وهم الذين كانوا في صراع مباشر مع العثمانيين، ولكن في النهاية فشلت هذه المحاولات[24].

لقد كان السلطان محمد الثاني مهتماً بالخرائط خاصة، وتعتقد كارن بينتو Karen Pinto أن السلطان كان منذ طفولته شخصاً من أولئك الذين يتعلمون بالنظر، إضافة إلى كونه مولعاً بالفن والحرب عموماً[25]، وقد استخدم الخرائط لغايات عملية واعتقادية وجمالية، ويعتقد المعاصرون أن الخرائط تمنح توضيحاً بصرياً للهيمنة العالمية الواقعة والمستقبلية للسلطان محمد[26]، وفي ذلك الوقت كان هو أول حاكم فاتح مهم في التاريخ يستعمل الخرائط في الخطط العسكرية، ومنذ زمنه أصبح رسم الخرائط تقليداً في الجيش العثماني، وكانت الاستعلامات المطلوبة عن بيئة العدو تستمد من الاستطلاع والمخبرين المحليين، والخرائط الموجودة اليوم توضح وجود معلومات عسكرية مفصلة ذات صلة كانت مصورة على الخرائط مع خطط لعمليات مثل الغزو أو الحصار[27].

وبدأ السلطان محمد تقليداً آخر استمر عند البيروقراطية العثمانية المركزية، فبداية من زمنه استفادت اسطنبول من علم الخرائط الأوروبي للحصول على معلومات مباشرة عن الأراضي العثمانية الأوروبية وتخومها، وكان العثمانيون

مطلعين على آخر التطورات بشكل مدهش، وفي سنة 1573، وفي أثناء عهد السلطان سليم الثاني، قام أحد المترجمين في الباب العالي بطلب نسختين من أطلس (يحتوي على خرائط متناسقة مدعومة بالشروح) من فيينا، وكان قد مر على نشره بالكاد ثلاث سنوات[28].

كان السلطان محمد الثاني وبلاطه على ألفة بتقاليد متعددة متعلقة بالجغرافيا ورسم الخرائط، بما فيها صناعة الخرائط الأوروبية المعاصرة، لاسيما الإيطالية، مع الاهتمام بالنصوص البطلمية (نسبة إلى عالم القرن الثاني كلوديوس بطليموس)، وقد شرع القصر بمشروع ترجمة عدة رسائل يونانية في علم رسم الخرائط، بالإضافة إلى خرائط أيضاً، إلى اللغة العربية*، وهناك ترجمات من اليونانية إلى العربية بالإضافة إلى نسخ يونانية ظلت إلى اليوم في مكتبة قصر توبكابي، وهي مجموعة علمية وفلسفية جمعت عمداً المشاغل العسكرية الواقعية مع الإحساس الثقافي للنهضة الأوروبية[29].

كان السلطان محمد كذلك راعياً لرسامي خرائط مسلمين (وتبعه في ذلك أجيال من العثمانيين الذين رعوا جغرافيين وراسمي خرائط مسلمين)، وقد رعى نسخ سلسلة من رسائل العصور الوسطى الجغرافية العربية التي تحوي خرائط مزينة وأنيقة، وتحت رعايته تم نسخ وإعادة تحرير رسائل عربية من العصور الوسطى في مواضيع جغرافية -وهي رسائل تحتوي على خرائط مزخرفة وأنيقة-، وقد حفظت بعض هذه الرسائل في المكتبات السلطانية في القصر، وأصبح غيرها متاحاً للجمهور بواسطة المكتبات في المساجد الجديدة في إسطنبول، وطرح أحد التقديرات أن العالم التيموري علي قوشجي كان غالباً هو الشخص

(*) ترجمة الكتب للحاكم العثماني إلى اللغة العربية، حتى قبل أن تدخل البلاد العربية في حوزة الدولة العثمانية، تدل على مشهد إسلامي بعيد جداً عن التصنيفات القومية التي تحاول صب الماضي في قوالب أفكار لم تظهر إلا في مراحل متأخرة، ولو كانت الدولة آنذاك "تركية"، فكيف نفسر أن لغة الترجمة في بلاط الحاكم الأعلى هي اللغة العربية، إلا لو رجعنا إلى المرجعية الإسلامية؟

الذي شجع السلطان محمداً الثاني على الاهتمام بالخرائط التي قامت على أساس المعارف الجغرافية الإسلامية، وتمكن السلطان من الحصول على كتب وخرائط جغرافية باللغة العربية من علاقاته مع مراكز التعليم الإسلامية خارج الدولة العثمانية، أو ربما كان علي قوشجي هو من أحضرها معه أثناء هروبه من آسيا الوسطى، ووُجدت بعض هذه الخرائط الإسلامية العثمانية من هذه الحقبة في مجموعة آيا صوفيا حيث كان يقطن علي قوشجي ويعلّم[30].

وكانت المدفعية تقنية عسكرية أخرى اهتم بها السلطان محمد الثاني، وليس هناك معلومات دقيقة تخص إدخال الأسلحة النارية للدولة العثمانية، رغم أنه من الواضح أنها دخلت عبر البلقان ودول المدن الإيطالية أثناء القرن الرابع عشر[31]، ولكن المهم ليس بداية ظهور هذه الأسلحة في المشهد العثماني بل النقطة التي أصبحت تُستخدم عندها استخداماً ظاهراً بكميات كبيرة بما فيه الكفاية وبكفاءة قادرة على تحديد مصائر المعارك[32].

وقبل مواصلة الحديث عن التفاعلات المختلفة والمعقدة بين رعاة الأسلحة النارية في الدولة والتقنيات والجنود، يجب التأكيد على أنه رغم أن صناعة الأسلحة النارية كانت حكراً على الدولة، فإن عدد الحرفيين الذين كانوا يصنعون هذه الأسلحة فردياً تضخم بسرعة مع نهاية القرن السادس عشر، وصار القرويون يستعملونها بشكل متزايد رغم الأوامر المشددة التي تمنع استعمالها على الرعية، أي القطاع غير النخبوي في الدولة العثمانية، وكان هناك حملات دورية لفرض هذه القاعدة بمصادرة كل الأسلحة النارية، ولكن الأوامر والحملات لم تتمكن من وقف تسليح الناس، ومع استمرار الطلب على الأسلحة النارية، بل تزايده، صار هناك زيادة في الإنتاج، والعكس أيضاً [إذ تزايد الطلب بزيادة الإنتاج][33]، وبكلمات أخرى، فإن جمهور وسوق المهارة التقنية اللذين تحدثنا عنهما هنا فيما يخص الأسلحة النارية العثمانية، كانا أوسع كثيراً من نطاق النخبة العثمانية وأولئك المتأثرين بها مباشرة.

تعزو المصادر في حالات كثيرة إدماج الأسلحة النارية بالجيش العثماني

للسلطان محمد الثاني، وهو ما يخبرنا عن صورته أكثر مما يخبرنا عن الحقائق التاريخية، فقد كان السلطان محمد هو أول سلطان يشيد مسبكاً لصب المدافع (الطوب خانة الأميرية) في إسطنبول، ويبدو أن المصنع العثماني كان قائماً على محطة جنوية تقع على منحدرات غلاطية حيث كان مركز التجار الجنويين منذ ما قبل العهد العثماني(34)، كما ساعد خبراء المدافع الأوروبيون السلطان محمداً الذي وظفهم في بلاطه، وهناك مثل مألوف هو أوربان Urban، خبير المدافع المجري (وطبقاً لمصادر مختلفة فإن أصله من ألمانيا أو رومانيا)، وقامت مدافعه (لاسيما العملاقة منها) بدور حاسم في فتح القسطنطينية سنة 1453، وكان أوربان قد انشق عن الجيش البيزنطي عندما لم يحصل على التقدير الذي يتوقعه، واستقبله السلطان محمد بصدر رحب، ومنحه أكواماً من الهدايا ووعده براتب مرتفع بشكل مميز، وفي المقابل، وعده أوربان بصب مدافع لا يمكن لأي سور أن يقاومها، حتى تحصينات القسطنطينية البيزنطية، وفي غضون ثلاثة أشهر، قام بذلك قرب "روملي حصار" -وهي القلعة الموجودة على الجانب الأوروبي من البسفور-، فصب مدفعاً بأبعاد ضخمة ساعد في إحكام الحصار على القسطنطينية تمهيداً لفتحها، وبعد ذلك صب أضخم مدفع قاطبة، وهو الذي حطم أسوار القسطنطينية في الواقع(35).

لم يكن أوربان هو الخبير العسكري الوحيد الذي وظفه السلطان محمد الثاني، فهناك أوروبي آخر مشهور في بلاطه هو يورغ نورمبرغ Jörg of Nuremberg، وهو مدفعي أسره العثمانيون في البوسنة وخدمهم لمدة عشرين عاماً إلى أن هرب إلى البندقية ثم إلى البلاط البابوي في روما(36)، وفي نفس الوقت استفاد السلطان محمد الثاني كذلك من الحرفيين المحليين بذكاء حيث عملوا باستقلالية وبشكل منفصل عن الخبراء الأجانب(37).

لقد كان المستشارون الأجانب جزءاً لا يتجزأ من الجيش والأسطول العثماني منذ عهد السلطان محمد الثاني، وقد عملوا للعثمانيين ضمن شبكة معقدة من الرعاية: فبعضهم كان مرتبطاً بالسلطان، ولكن كثيراً منهم كانوا جزءاً

من الجماعات العثمانية الأدنى، مثل الوزراء والباشوات وأمراء البحر، وهكذا، وكان أولئك الخبراء الأجانب في الجيش العثماني مجموعة شديدة التنوع، إذ جاءوا من أقطار أوروبية عديدة ومن ظروف شديدة التباين، فبعضهم كانوا سجناء حرب أُجبروا على دخول الدولة العثمانية، وغيرهم كانوا منشقين أو مرتزقة أو مهتدين إلى الإسلام، أو مغامرين جاءوا إلى العثمانيين بمبادرة منهم[38]، وكان المستشارون الأجانب هم العوامل الرئيسة في تبني العثمانيين للمهارات والتقنيات والمعتقدات العسكرية الأوروبية.

إن كان العثمانيون قد اعتمدوا في قرونهم الأولى على مجموعات عشوائية من المستشارين، فإنهم بدئوا بحلول نهاية القرن الثامن عشر بتنظيم وتنسيق أنشطة الخبراء الأجانب، وعند هذه النقطة أضافت علاقة الرعاية الشخصية بين عضو النخبة العثمانية ومحميه الأجنبي مستوى آخر هو علاقة غير شخصية وأكثر رسمية بين جهاز الدولة ومجموعة من الخبراء، ومع التفضيلات والاهتمامات العسكرية للأفراد الذين يتربعون على قمة الدولة العثمانية، صار هناك الآن عملية صنع ذاكرة تنظيمية تؤثر على اتخاذ القرارات المتعلقة بالحاجات والأولويات العسكرية.

باشر العثمانيون بسلسلة من الوفود نقلت المعرفة والمهارات بشكل منظم في الحقول التي اعتقدوا بأن معارفهم ضعيفة فيها[39]، ودُعي وفود من دول متنوعة لمساعدة العثمانيين لتحقيق إصلاحات في الشئون العسكرية المتنوعة، وكان الهدف من استدعاء وفود عديدة هو تجنب الاعتماد على مصدر فرد للتوجيه، ومن جهتها فإن الدول الأوروبية كانت ترجو أن تفسح لأنفسها مواطئ أقدام في الدولة العثمانية وترغب أن تزيد نفوذها على مراكز صنع القرار بواسطة هذه الوفود، وفي مثل هذا السياق فإن المتكلمين بالألمانية، والفرنسيين، والإنجليز، والإيطاليين، والسويديين، كانوا مستعدين لإرسال وفود من المتخصصين إلى الدولة[40].

وأحياناً كانت المساهمات التي قدمها الخبراء الأوروبيون محدودة جداً:

فقد كانت هناك عوائق لغوية، وثقافية بشكل خاص، عند الطرفين، وهو ما جعل التفاعل صعباً، وخدم بعض الخبراء بصفتهم عملاء مزدوجين: فقد خدموا العثمانيين ولكنهم كتبوا التقارير عنهم إلى الأوروبيين الذين أرسلوهم*، ولهذا لم يكن العثمانيون يضعون ثقتهم الكاملة فيهم دائماً، وفي النهاية فإن الإصلاحات التي بادر بها العثمانيون كانت أكثر أهمية**، وعلى كل حال فإن

(*) هذه الحقائق التي تعرضها المؤلفة تقدم رداً على الظن بأن مساعدات أوروبا كانت خارج إطار العمل على إضعاف الدولة العثمانية، فيذكر برنارد لويس نفس النقطة التي تذكرها المؤلفة عن السعي الأوروبي لموطئ القدم في الدولة العثمانية بمثل عملي وهو أن السياسة الفرنسية مثلاً بعد قيام الثورة الفرنسية كانت تستهدف استقطاب الدعم العثماني حيث كانت الدولة العثمانية "ما تزال في وضع لا يستهان به"، وفسر في هذا الإطار المساعدات التقنية التي قدمتها فرنسا للعثمانيين آنذاك (برنارد لويس، ظهور تركيا الحديثة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ترجمة: قاسم عبده قاسم وسامية محمد، ص 86)، ويشير دونالد كواترت إلى نفس النقطة التي تشير إليها المؤلفة هنا وهي المنافسة بين الأوروبيين واستخدام العثمانيين إياها، ويؤكد أنه رغم التدفق التقني في القرن التاسع عشر والذي استخدم التنافس الأوروبي فإن قرب الدولة من أوروبا جغرافياً جعلها هدفاً لبضائع الأوروبيين المصنعة وربما كانت المحصلة ضد تدفق نقل التقنية (Donald Quataert, Manufacturing and Technology Transfer in the Ottoman Empire,1800-1914, The Isis Press, Istanbul-Strasbourg,1992, p. 58)، ووجود عمليات التجسس التي أشارت إليها المؤلفة يشير إلى أن الأوروبيين لم يتركوا أهدافهم المعادية وهم يركزون اهتماماتهم المرحلية بالواقع العثماني القائم مع استمرار قضمه تدريجياً إلى أن حانت لحظة الضربة القاضية، وستشير لاحقاً إلى حقيقة أهم وهي أن تقديم العون التقني كان بنية إيجاد مناطق نفوذ، وبالفعل كانت هي الأساس في تقسيم الممتلكات العثمانية بين الدول الكبرى بعد الحرب الكبرى الأولى (محمد شعبان صوان، السلطان والمنزل، دار الروافد الثقافية-بيروت، ودار ابن النديم-الجزائر، 2013، ص 193-194)

(**) هناك أكثر من درس للتعلم في هذه التجربة ومن هذه الدروس تنويع المصادر لعدم إفساح المجال لاستفراد مصدر معين بالهيمنة على بلادنا، واستمرار عدم الثقة رغم المظهر الخارجي للمساعدات الأوروبية، بالإضافة إلى رجحان نتائج المبادرة الداخلية على نتائج المساعدة الخارجية، وقد أثبتت التجربة أن الغرب لا يتخلى عن عداوته في أي ظرف حتى لو أظهر الود السطحي نتيجة ظرف التقاء السياسات.

حضور الوفود العسكرية أصبح مألوفاً في إسطنبول ومراكز الدولة السياسية العسكرية الأخرى، وقد تغيرت الوفود نفسها، ولكن حضورها صار راسخاً جداً، وبعض المختصين الذين كونوا هذه الوفود المتنوعة ظلوا في الدولة سنوات كثيرة، تعلموا فيها اللغة والثقافة التركيتين [العثمانيتين]، كما كونوا علاقات استمرت بالموظفين العثمانيين.

لقد عرضت فرنسا مساعدة عسكرية تقنية طويلة المدى، تجسدت باستمرار ذهاب وإياب الموظفين والتقنيين (وقد سبق نقاش هذه الظاهرة في سياق تغير الخيارات التعليمية في الدولة العثمانية)، وإن أحد أكثر الأشخاص تميزاً في الاستثمار الفرنسي في العلم والتقنية في الدولة العثمانية (على الأقل بين الأوروبيين) هو البارون فرانسوا دي توت François de Tott (1733-1793)، وهو موظف مدفعي فرنسي من أصل مجري.

لقد وصل دي توت إلى الدولة في البداية للخدمة كاتباً في وفد دبلوماسي فرنسي، وتعلم اللغة التركية في إسطنبول، وبعدها بسنوات أُرسل إلى شبه جزيرة القرم بصفته قنصلاً فرنسياً، وفي النهاية صار مستشاراً عسكرياً للسلطان مصطفى الثالث (حكم بين سنتي 1757-1774)، ثم فترة وجيزة للسلطان عبد الحميد الأول (حكم بين سنتي 1774-1789)، ولما هزم الروس الأسطول العثماني هزيمة منكرة سنة 1770 في ميناء جشمة قرب أزمير على سواحل بحر إيجة، سعى العثمانيون للحصول على مساعدته في إصلاح الجيش، فقام بسلسلة من الإصلاحات: تحسين التحصينات على امتداد مضيق الدردنيل لتكون دفاعاً ضد غزو جديد يقوم به الأسطول الروسي، وبناء مدارس عسكرية جديدة، وتكوين كتيبة جديدة للمدفعية يمكن أن تتخصص في سرعة الإطلاق وسهولة التحرك، وقد نشر دي توت مذكراته عن خدمته الطويلة في الدولة العثمانية وصارت رسائله مصادر مؤسسة رسمت الصورة الفرنسية للمشرق الضعيف والبليد طوال القرن التاسع عشر.

وعلى العكس من ذلك فإن دي توت ترك أثراً أقل في الدولة العثمانية،

فالمصادر العثمانية تصوره مساهماً ثانوياً في الإصلاحات العسكرية، وربما كان هذا وصفاً أكثر واقعية لعمله في الدولة، ففي الواقع كان هناك خبراء فرنسيون كثيرون، قاموا، مثل دي توت، بأدوار مهمة (وإن لم تكن أساسية) في إصلاح الجيش العثماني، وكان دي توت مجرد واحد من بين عدة رجال فرنسيين لديهم سير أعمال مشابهة وظفتهم الدولة العثمانية، وربما نتج هذا التقويم المتحفظ أيضاً عن التوتر بين أحزاب النخبة العثمانية، فقد شارك دي توت في السياسة العثمانية وربما صوره المنافسون بشكل سلبي في المصادر التي عاصرته، وزيادة على ذلك فإن صورته تكونت بالنقاش حول ما إذا كان من المناسب للدولة أن تحصل على مساعدة المستشارين الأجانب، ولو كان الأمر كذلك، فمن أي الأمم يُنصح بطلب المساعدة[41].

ولم تكن الصلات العسكرية بأوروبا المتحدثة بالألمانية أقل استمراراً وعمقاً وتعقيداً، بداية من المنافسة العسكرية بين العثمانيين وإمبراطورية الهابسبورغ في بداية العصر الحديث، وقد وقعت المواجهات والمفاوضات في مواقع عديدة، كانت إسطنبول إحداها، حيث التقى أعضاء من نخبة البلاط والبيروقراطية (الدبلوماسية) والعسكرية بممثلين عن الهابسبورغ، وكانت الحدود الممتدة مسافة 1000 كيلومتر خلال كرواتيا وهنجاريا الحاليتين موقع آخر للقاء العثمانيين بالهابسبورغ، وكان العثمانيون الذين شهدوا هذه اللقاءات يشملون مبعوثين أرسلتهم العاصمة، وعثمانيين محليين (هنجاريين أو من ترانسلفانيا..إلخ)، ومنفيين من إمبراطورية الهابسبورغ إلى الأراضي العثمانية، وجنود من القلاع الكثيرة، ومنذ بداية القرن السادس عشر شعر العثمانيون بالتغيرات في أسلحة وذخائر الهابسبورغ وتنظيم الجيش عندهم وتدريبه، وأدخلوا ذلك في نظامهم ولكن ليس بالضرورة بنفس الفعالية والكفاءة[42].

ومع تكون بروسيا ثم ألمانيا في القرن التاسع عشر، فقد ازداد الارتباط العثماني بالأنظمة العسكرية ذات اللغة الألمانية، وتنوع أيضاً، ورافق الجيش العثماني طوال القرن التاسع عشر إلى الحرب الكبرى الأولى، وقد دُعيت

سلسلة من الوفود، ومن بينها عشرات من ضباط بروسيا، وبافاريا، إلى الدولة العثمانية لصالح الأسطول والقوات البرية، وحصلت تلك الوفود على تمويل سخي من الدولة، وكان من بين أوائل المبعوثين هلموت فون مولتكه Helmuth von Moltke (1800-1891)، وكانت مشاركته واسعة في إصلاحات القرن التاسع عشر، التي تدفقت من منطلقات عسكرية بحتة، وقد رسم فون مولتكه خرائط لعدة مناطق في الدولة العثمانية، ونشر دراساته الجغرافية والمتعلقة برسم الخرائط في كل من أوروبا والدولة العثمانية، وكانت خرائطه الخاصة بإسطنبول تحديداً خطوة هامة نحو إعادة بناء العاصمة[43].

ومن بين البروسيين الذين وصلوا مع نهاية العهد العثماني ولهلم ليوبارد كولمار فريهر فون دير غولتز Wilhelm Leopard Colmar Freiherr von der Goltz (1843-1916)[44]، وفريدريش فريهر كريس فون كريسنشتاين Friedrich Freiherr Kress von Kressenstein (1870-1948)[45]، وأوتو ليمان فون ساندرز Otto Liman von Sanders (1855-1929)[46]، وقد وصل هؤلاء الضباط الثلاثة إلى الدولة العثمانية قبل الحرب الكبرى الأولى، وصاروا ذوي نفوذ كبير إلى درجة أنهم قادوا وحدات عثمانية على الجبهة الشرقية أثناء الحرب، وكان فون دير غولتز قد استدعي من تقاعده وحصل على قيادة الجبهة في العراق، حيث توفي من التيفوس في كوت العمارة قبل وقت قصير من تحقيق الانتصار العثماني على البريطانيين سنة 1916، وخدم كريس فون كريسنشتاين في فلسطين، وقناة السويس، كما كان فون ساندرز في القيادة في غاليبولي قبل أن يصل هو أيضاً إلى سوريا وفلسطين.

العلم والتقنية والبنية التحتية في الدولة العثمانية

لقد أوضحت التغيرات في الطب والتقنية العسكرية العثمانية، الطرق التي صممت بها رعاية النخبة عموماً والسلطان خصوصاً، العمليات المتعلقة بالعلم والتقنية، ومع ذلك فإن للآلات والتقنيات قوتها الخاصة، حيث قامت بدورها في تشكيل فروع الدولة العثمانية.

إن صناعة الأسلحة النارية -التي سبق نقاشها في سياق رعاية النخبة التي دفعت باتجاه إدماج تقنية عسكرية جديدة- هي مثال تقليدي عن العلاقة المتبادلة بين الدولة والتقنية، فإدخال الأسلحة النارية إلى أوروبا قام بدور حاسم في عمليات التحول في أوائل العصر الحديث التي تشمل تكوين الدول من الكيانات السياسية الضعيفة في القرون الوسطى، وبعض العلماء ينظرون إلى دخول الأسلحة النارية بصفته "ثورة عسكرية"* وبذلك تغيرت العلاقات بين الدولة والمجتمع، وبين الثقافات.

هذه العملية ظهرت في كل من أوروبا والعالم الإسلامي، وقد ادعى مارشال هودجسون في كتابه المعروف مغامرة الإسلام The Venture of Islam أنه لم يكن من الصدف ظهور ثلاث دول إسلامية عظمى غير مسبوقة في عظمتها حوالي سنة 1500: دولة المغول في الهند، والدولة الصفوية في إيران، ودولة الأتراك العثمانيين، وفي الدول الثلاث جميعها، قام البارود بأدوار حاسمة (وإن لم تكن حصرية) في تكوين أنظمة مركزية فعالة[47]، وكان حكام الدول المركزية الكبرى وحدها يمكنهم إنتاج تقنية الأسلحة النارية ووسائل الحماية الجديدة التي تستلزمها.

لقد خفت صوت الفرضية المتعلقة بالعلاقة بين الأسلحة النارية والدول بمرور الزمن، وإن المفهوم السائد اليوم يرى أن تغير بنية الدولة والمجتمع والاقتصاد عملية مستمرة (بدلاً من كونه حدثاً مفاجئاً)، ومع ذلك فما زال من المقبول أن العلاقات بين الدولة والتقنية العسكرية كانت (وما زالت) مهمة جداً لكل من الدولة والتجديد التقني[48].

إن الأسلحة النارية مجرد مثل واحد بين أمثلة عديدة، فهناك مشاريع في النقل والاتصالات في عهود مختلفة من زمن الدولة العثمانية تبين أن الدولة كانت دائماً مشاركة في بدء وتنفيذ مشاريع البنية التحتية الضخمة التي تخدم الدولة المركزية وتتحدى قدراتها.

(*) على غرار الثورة الزراعية والثورة الصناعية في تاريخ البشر.

1 - المباني العامة والطرق والجسور: نموذج سنان

كان سنان (المولود حوالي سنة 1490) يعمل بصفة معمار باشي، أي المهندس المعماري الرسمي في البلاط لمدة لا تقل عن 50 عاماً، منذ سنة 1537/ 1538 إلى وفاته في سنة 1588[49]، وهذه الحياة الطويلة والفرصة للعمل أثناء فترة من فترات الأوج الثقافي والاقتصادي للدولة العثمانية مكنته من تشييد مئات من المباني المتنوعة.

وولد سنان في أسرة مسيحية تتحدث اللغة التركية في الأناضول، وتجند في نظام الدوشرمة أثناء عهد السلطان سليم الأول في بدايات القرن السادس عشر ليخدم في الإنكشارية، ويظهر أن اسمه اختصار للقب سنان الدين (ويعني الرمح الصلب للإيمان)، وهو ما كان شائعاً بين الإنكشارية، وجميعهم كانوا متحولين جدداً للإسلام، وتدرب سنان على النجارة وشارك في حملات عسكرية بقيادة السلطان سليمان الأول على بلغراد وفيينا وموهاكس وبغداد وكورفو، وبهذا اكتسب خبرة في بناء وصيانة المباني العسكرية إلى أن عُين في منصب المهندس المعماري للقصر السلطاني.

بنى سنان مساجد ومدارس وكُتاباً وأضرحة ومطاعم للفقراء ومستشفيات وقصوراً وحمامات وجسوراً وطرقاً، ومن مبانيه ما كانت مفردة ومنها ما كانت مجمعات، ولم يكن مسئولاً عن هندسة البناء وحدها بل عن التصميم الداخلي أيضاً، وأكبر مشروعين له هما السليمانية في إسطنبول والسليمية في أدرنة، أما السليمانية فهو مجمع من أربعة عشر مبنى حول مسجد فخم على تلة عالية في إسطنبول، وبني لأجل السلطان سليمان الأول [القانوني] بين سنتي 1550-1557، أما السليمية فقد بني لأجل ابن السلطان سليمان، السلطان سليم الثاني بين 1564-1575، وفي هذا المسجد الأحدث حاول سنان (دون نجاح) تجاوز ارتفاع وقطر القبة المركزية في آيا صوفيا.

وبصفته مهندساً معمارياً، قام سنان أيضاً ببناء وصيانة قنوات وسدود

وخزانات، حيث كان من ضمن مسئولياته تأمين إمداد مستمر لمبانيه بالماء، ولم تنفصل مسئوليات المهندس المعماري عن مسئوليات مفوض محطات المياه إلا بعده إذ صار هذا المنصب ملحقاً بمنصب كبير المهندسين المعماريين.

وبعيداً عن حجم وتنوع أعماله، كان سنان مهندساً معمارياً من أرفع طراز في التخطيط والتنفيذ والعناية بالجماليات، وقد عرف كيف يتعامل مع التراث العثماني، وكان عملياً في الأعمال المتكررة، وفي نفس الوقت أظهر إبداعاً وقدم عناصر تجديد في التصميم وتدبير الحلول، كل هذا جعل الفن المعماري الإسلامي يصل قمة جديدة، وصار سنان مشهوراً إلى درجة أن كثيراً من المباني نسبت إليه فيما بعد، رغم أنه من المشكوك فيه أنها كانت ثماراً لتخطيطه وتنفيذه الخاص، ويبدو أنه في بعض الأحيان كان سنان يقدم تصورات لأفكار عامة، وكان التنفيذ بأيدي مهندسين أدنى منه في هذا الحقل، وفي حالات أخرى، فإن علاقة سنان ربما كانت وهمية، وذلك في محاولة للإفادة من سمعته دون أي أساس تاريخي واقعي.

ربما لم يكن سنان مثالاً نموذجياً لسير معظم المهندسين المعماريين العثمانيين: فهو شخصية معروفة حجب من سبقه ومن أتى بعده*، وإن خفاء

(*) في الذكرى الأربعمائة لوفاة المعمار سنان باشا (1988) كتب الأستاذ بهيج بهجت سكيك رحمه الله مقالاً في مجلة الوعي الإسلامي الشهرية الكويتية يتأسف فيه لمرور هذه الذكرى التي تخص عبقرية إسلامية دون الحفاوة اللائقة بها بين المسلمين رغم أن دينهم لا يعرف الحدود السياسية، مشيراً إلى مدى الظلم الذي أصاب هذا العبقري الذي بنى المئات من التحف المعمارية ولم يحتف المسلمون به في الوقت الذي احتفت أوروبا بأعلام الفن الإيطاليين في عصر النهضة مثل مايكل أنجلو وليوناردو دا فنشي مع أن إنجازات الواحد منهم لم تبلغ ما أنجزه سنان، ولكن أمته نسيته وأهملت ذكراه (بهيج بهجت سكيك، المعماري سنان: شيخ مهندسي العمارة في الدولة العثمانية، مجلة "الوعي الإسلامي" الشهرية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، عدد 290، صفر 1409، سبتمبر/ أكتوبر 1988، ص 979-78)، والعجيب أن يأتيك بعد ذلك من يتساءل: ماذا قدم العصر العثماني من شخصيات =

أسماء المهندسين الآخرين واضح على سبيل المثال من كثرة الأبنية التي لا يُعرف مهندسوها، ونحن لا نستطيع بالضرورة أن نخمن من الذي بنى أحد المباني أو غيره، وهنا هو الفرق الواضح بين سنان ومعاصريه، ففي حالة سنان فإن الأجيال اللاحقة تعرف بيقين أكبر كيف تعزو مباني معينة له، أو من جهة أخرى تفعل ذلك من باب التمني، ومع ذلك فرغم مكانة سنان الاستثنائية، فإن سيرته العملية تتكون من أنماط تتكرر في قصص حياة أخرى كذلك، وأعني:

* المهندسين المعماريين الذين عملوا ضمن إطار منصب تابع للبلاط السلطاني، وكان هذا هو المؤسسة التي ترأس مشاريع البناء، مع قيام مهندسين أفراد بالعمل نيابة عنها بدلاً من كونهم حرفيين مستقلين.

* المهندسين المعماريين الذين تدربوا في مدارس القصر ثم اكتسبوا مهاراتهم في فروع مختلفة من الإدارة والجيش.

* المهندسين المعماريين المنتمين للنخبة الإدارية-العسكرية، أي فئة العسكر.

* المهندسين المعماريين المنتظمين في مجموعة هرمية، كما تعبر عنهم ألقابهم ورواتبهم.

* مهندسي البلاط المعماريين على امتداد الدولة الذين كانوا يتلقون التعليمات والأوامر من السلطات المركزية في إسطنبول.

* مهندسي القصر المعماريين الذين كانوا متعاقدين حققوا أفكار رعاتهم، ولم يكونوا مبادرين بإنشاء المباني، وكان عليهم تنفيذ رغبات رعاتهم فيما يتعلق بنوع البناء، وموقعه، وطرازه، وحتى أهم البارزين فيهم كانت حريتهم الفنية محدودة.

= بارزة؟ فهو يريد من العثمانيين أن يعملوا ويقدموا إليه كل شيء وهو لا يكلف نفسه عناء أي عمل حتى في البحث والاطلاع على منجزاتهم، دع عنك السير على منوالهم وبناء مثل أعمالهم، ثم يحاسب تاريخهم على جهله هو وكسله.

ومجموع هذه النقاط تؤكد إلى أي مدى كان نشاط بناء البنية التحتية الاستراتيجية، عسكرية ومدنية -مثل قنوات المياه، والمواصلات، والمباني العامة- ثم الصيانة المستمرة، تنفذها الدولة العثمانية حتى في الزمن قبل الحديث، وأثناء هذه الفترة، كما يبين مثل سنان وكما ترينا رعاية النخبة للعلماء، فإن مشاركة السلطات لم تكن مؤسسية بل فردية: فأعضاء النخبة الذين تدفعهم الالتزامات الاجتماعية والتوقعات التي فهموها، أخذوا على عاتقهم المبادرة بمثل هذا النشاط.

2 - المهندسون المعماريون في القرن التاسع عشر الطويل: اختلاف عن السابق مع وجود التشابه أيضاً

إذا قفزنا إلى الأمام في الزمن إلى القرن التاسع عشر، فإننا نرى كلاً من خطوط الاستمرارية وأوجه الاختلاف، فهناك دليل على وجود الاستمرارية في المشاركة الفردية للسلاطين وبقية الأعضاء الكبار في النخبة العثمانية في أعمال البناء العامة، ولكن تنظيم هذه المشاركة ومبرراتها كانت مختلفة، ففي القرون الماضية كان ممثلو الدولة يديرون البنية التحتية في الدولة بصفتها أعمالاً خيرية تتصف كذلك بالأهمية السياسية، وفي القرن التاسع عشر كان البناء يعد عملاً سياسياً-عاماً تنفذه هياكل رسمية بصفته جزءاً من سياسة أوسع للدولة، ولكنه عمل يتضمن كذلك نفس أهمية العمل الخيري الفردي.

كانت الخطة العامة في القرن التاسع عشر تستهدف بناء دولة عظمى ورعاية التحديث، وأدت إعادة بناء جهاز الدولة من جديد إلى تنظيم وإعداد معيار للمؤسسات، بما فيها عملية البناء، وأحدثت كثير من مشاريع البناء لدى البلاط والنخبة لأهداف فردية ورسمية تحولات في الأماكن، والعمل الاجتماعي، والتمثيل الفني في الدولة العثمانية.

وهناك تغير إضافي فيما يتعلق بالهندسة المعمارية ويشمل تغيراً في مميزات الأسلوب، وكان ذلك جزئياً بسبب الاحتكاكات الثقافية بأوروبا، وكانت النخبة

العثمانية في القرن الثامن عشر قد أصبحت أصلاً مقتبسة للأنماط الباروكية، ويجسد جامع نور عثمانية في جانب السوق المغطى هذا التغير، ولاحظت زينب شيليك Zeynep Çelik إنه في القرن التاسع عشر كانت فرنسا والدولة العثمانية مرتبطتين بعالم مشترك من الفكر والتقنية والخطط الإمبريالية[50]*، هذه التجارب والحوار الثقافي قادت العثمانيين إلى إدخال طراز كلاسيكي حديث أثناء القرن التاسع عشر، وكانت التعددية المعمارية واضحة في مستويات مختلفة، من المشهد البصري إلى الزخارف إلى الشكل واستعمال الحيز، كانت هذه تأويلات جديدة للعناصر التقليدية[51].

كانت عائلة باليان الأرمنية العثمانية من المهندسين المعماريين، فعالة في تنفيذ مشاريع كثيرة من الطراز الحديث، وأثناء معظم القرن التاسع عشر، بنى أعضاء في الأسرة مئات من المباني للعثمانيين: قصور، ومساجد، وأجنحة، ومبان سلطانية أقل شأناً، وكذلك مبان عامة[52]، وكانت المشاريع الدينية جديرة بالملاحظة بشكل خاص لأن من صممها معماريون من أقلية غير مسلمة، وإلى ذلك الوقت كان معماريو البلاد إما مسلمين بالولادة أو متحولين إلى الإسلام، مثل سنان، والآن -أثناء القرن التاسع عشر الطويل- وظف العثمانيون العثمانيين غير المسلمين بل أيضاً وظفوا غير العثمانيين من المعماريين لمشاريعهم السلطانية، ولم تبدأ عائلة باليان هذا التوجه بل كانت أثراً من آثاره وأعطت دفعة إضافية لتحول مهني رئيس في الهندسة المعمارية كان قد بدأ منذ نهاية القرن الثامن عشر**.

(*) هذا هو رأي الكاتبة المذكورة ولكن الواقع فيه دلائل عديدة على البون الشاسع بين الطرفين.

(**) هذه المعلومات تشير إلى عدة فوائد دفعة واحدة: فمكانة غير المسلم في المجتمع الإسلامي كانت تسير في تطور لافت يتعلق حتى بعلاقته بعبادات المسلمين، وهذا يشمل الأرمن الذين عاشوا قروناً في سلام وانسجام بل وتميز داخل المجتمع العثماني خلافاً للحظة الأخيرة الدموية التي يحاول البعض تعميمها على تاريخ طويل من التعايش السلمي مع كونها هي الاستثناء وليس السلام والقبول المشترك.

إن نكهة الأسلوب الخاص بأسرة باليان كانت لامعة وانتقائية جداً، ومع ذلك أصلية، وهي تؤول وتركب الأشكال التاريخية للهندسة المعمارية العثمانية[53]، وقد كانت الأسرة راسخة الجذور في كل من العالمين العثماني والفرنسي، بعضها أصبحوا مهندسين معماريين ضمن النظام العثماني التقليدي، وآخرون أُرسلوا إلى فرنسا للدراسة في باريس ثم العودة إلى إسطنبول حيث وُظفوا في فيلق مهندسي القصر المعماريين.

إن شهرة عائلة باليان، ومعرفتنا بأعضاء مختلفين من العائلة، وقدرتنا على ربط مواقع معينة بأعضاء محددين (بدلاً من مجموع العائلة)، هي أعراض وأسباب في نفس الوقت للتغير في مفهوم الهندسة المعمارية بصفتها شكلاً فنياً وليس مجرد حرفة وظيفية أو عملية، إن خفاء الأسماء في المؤسسة البيروقراطية كما كان الحال في الفيلق المبكر للمهندسين المعماريين، حل محله تقدير الاستحقاق والمساهمة الخاصة للمهندسين المعماريين مع الفنانين.

وبغض النظر عن المساهمات الفردية، فإن أفراد عائلة باليان وغيرهم من المهندسين المعماريين في ذلك الوقت كانت الدولة مازالت تكلفهم بالمهمات فينفذون المشاريع التي تبادر بها النخبة، فمثلاً قيل إن السلطان عبد العزيز (حكم بين سنتي 1861-1876)، صادق شخصياً على خطط قصره الجديد، بيلربي، على الشاطئ الآسيوي، الذي بناه له مهندسون من عائلة باليان في ستينيات القرن التاسع عشر، وقد وصفت مؤرخة الفن العثماني فيليز يني شهرلي أوغلو Filiz Yenişehirlioğlu نتيجة هذا العمل بكونه منظومة دمجت المعتقد الإسلامي والثقافة العثمانية والمفاهيم السياسية الغربية وطريقة الحياة الأوروبية[54]، وقد نفذت المشاريع الجديدة في الميادين العامة لتوجيه السلوك العام، ومنذ القرن الثامن عشر، قاد صعود الطبقة الوسطى والسير نحو الحداثة، المجتمع العثماني للبحث عن مراكز جديدة للحياة المدنية، وحلت محل الأنماط الحميمة للتفاعلات الداخلية، أنماط أكثر عمومية، تبدت في المقاهي والحانات والحدائق والميادين، وقادت الدولة عملية نمو المجال العام: فأعيد تجسيد

حدائق الدولة القديمة في صور المتنزهات العامة التي صارت ظاهرة نمطية، وصارت المقاهي مألوفة في الأوقاف الجديدة، وحولت الدولة والنخبة استخدام الأراضي الخاصة وأراضي الدولة لتقديم بؤر جماعية جديدة في النسيج المدني لاحتواء النشاط العام، والتحكم بالسلوك العام وحفظ النظام[55]، وكل هذه المشاريع عكست صورة دولة عثمانية مختلفة ومجتمع عثماني مختلف، وأذواق وتفضيلات فنية جديدة للنخبة، وشارك المهندسون المعماريون في الزمن الجديد بنصيبهم ولكنهم ظلوا أساساً ينفذون المشاريع الموكلة إليهم.

3 - البرق الكهربائي (التلغراف) والساعات والقطارات: قصة القرن التاسع عشر

في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كانت الدولة العثمانية قد اعتادت أصلاً على رعاية الطرق الرئيسة داخل المدن وفيما بينها في الدولة، وكانت الطرق المركزية (لاسيما في المدن الكبرى)، تنظف وتمهد باستمرار، بالإضافة إلى مراقبتها بهيئات مختلفة للتأكد من سلامة العبور عليها، كما نظمت الدولة المرور في الأنهر الكبرى (الدانوب والنيل ودجلة والفرات)، وعبر البسفور، وكان الإبحار في إسطنبول وسيلة متوفرة بسهولة للنقل في المدينة، واهتمت الدولة كذلك بالطرق الأساسية بين المدن لتأمين التجارة وحركة التوصيل والجيوش، وأقيمت الخانات في مواقع مركزية على الطرق للاستراحة وتبديل الخيول، وذلك لاستعمال رسل الدولة، والتجار، والمسافرين، وكان النقل بين المدن يتم على حيوانات الحمل، لاسيما الجمال، ولكن أيضاً بالخيول والحمير والعربات التي تجرها الخيول والثيران، وفي كثير من الأحيان، كان هناك استعمال لوسائل مختلفة للنقل في نفس الوقت، ويبدو من ذلك أن معظم الطرق كانت مصونة جداً للسماح بعبور العربات[56]، ومع ذلك ظلت المجتمعات معزولة والحركة بينها محدودة، وكان مما حدد كثيراً حركة الناس وانتقال المعارف من مكان إلى مكان، صعوبات المناخ والتضاريس وحالات الطرق

وأخطار اللصوص ونفقات النقل المالية، وكانت نتيجة ذلك تفضيل المحلي: المنتج المحلي، والتقاليد المحلية، والاحتفالات المحلية، وهكذا[57].

وعلى امتداد القرن التاسع عشر، تطور واقع جديد بفضل شبكة من الخطوط الحديدية وخطوط البرق الكهربائي التي امتدت على طول مساحة الدولة، وخلافاً لما حدث في أوروبا، ولكن كما حدث في الصين واليابان، كانت تلك المنظومات منفصلة في الدولة العثمانية، وفي حالات كثيرة، وصل البرق الكهربائي إلى مواقع لم تألف الخطوط الحديدية، والعكس حدث أيضاً[58].

وقد اضطر مطورو مشاريع الاتصالات والمواصلات في القرن التاسع عشر للتعامل مع نوعين من العقبات المترابطة: نفقات المشاريع والمخاطر المالية المتضمنة فيها، ولتنفيذ مشاريع مثل هذه كان لا بد من جمع رأس مال من الناس، وكان لا بد للدولة من تقديم ضمانات، وكانت الدولة مستعدة للقيام بمشروع عملاق إذا ناسب مصالحها القومية، وكان على السلطات تحديد ما إذا كانت المصالح تبرر مثل هذا الاستثمار الكبير، وفي الواقع فإنه في أمثلة عديدة، لم تكن مثل هذه المشاريع قومية فقط بل دولية، ولهذا تطلبت تعاوناً معقداً، وكانت المشاريع تنجح (أو تفشل) بفضل رجال الأعمال الذين عرفوا كيف يربطون بين التقنيات المتطورة والمتطلبات السياسية، ويستطيعون فهم تغير الخريطة الدولية وتقديم خطط لمشاريع مستقرة، ولو كانوا متسرعين وتمنوا الربح السريع، فإن الخطة كانت تنهار عادة[59].

لقد أُدخلت منظومة البرق الكهربائي إلى الدولة العثمانية سنة 1839، عندما كانت تقنيتها مازالت وليدة، وقام وكيل لصامويل مورس Samuel Morse (1791-1872، المعروف أنه ساهم في اختراع البرق الكهربائي والشفرة التي سميت باسمه) بزيارة بلاط السلطان في إسطنبول، ولكن التجهيزات لم تعمل جيداً وتركت انطباعاً سلبياً، ثم تمت محاولة أكثر نجاحاً لإدخال البرق في سنة 1847، وفي هذه المدة أعجب العرض السلطان عبد المجيد، ودخل الاختراع الاستعمال في الخمسينيات من ذلك القرن[60].

قدمت حرب القرم (1853-1856) دافعاً للتطور التقني، فقد جعلت من الضروري الاتصال السريع بين الحلفاء (ضد روسيا)، والاتصال بين القوات والقادة العسكريين في شبه جزيرة القرم، وأدت هذه الظروف إلى قيام العثمانيين بتأسيس شبكة البرق الكهربائي التي ربطت المراكز الرئيسة في الدولة -وكان من بينها القرم والبلقان- بالإضافة إلى ربط الدولة بالمنظومة الأوروبية، بما يشمل أيضاً الخط الممتد تحت سطح البحر الأسود[61].

وكان مشروع البرق الكبير التالي هو الشبكة عبر القارية إلى العراق، وكان هدف المشروع داخلياً موجهاً جزئياً بإصرار السياسة العثمانية على فرض الحكم المركزي على ولاية صعبة الإدارة، بسبب القبائل المهتمة باستقلالها مثلاً، أما الهدف الدولي فكان ربط أوروبا بالهند، وصار المشروع عرضة للنزاع بين الدول الأوروبية، وكذلك بين الاتجاهات المتعددة في الدولة العثمانية، وقد اختلف أتباع الاتجاهات فيما بينهم، مثلاً، على الطريق الذي سيسلكه الخط وما إذا كان خلال وادي دجلة أم الفرات، وزيادة على ذلك فقد كان مد الخط يتطلب تحديد حدود ملزمة في العراق للمرة الأولى في التاريخ لمعرفة أين تتوقف الصفة العثمانية للخط وأين تبدأ الصفة القاجارية الفارسية، فالحدود الإقليمية لم ترسم تقليدياً ولم تطبق على أرض الواقع قط، وهناك قضية أخرى هي أي دولة ستحصل على الامتياز، فبريطانيا وفرنسا رغبتا فيه ودعمتا مصالحهما على أعلى المستويات، حتى أن بريطانيا بدأت بمد خط تحت سطح البحر ليتلافى العراق انطلاقاً من قلقها أن تقوم فرنسا بالتحكم في الخط عبر القاري، ومن جانبهم استعد العثمانيون لدراسة فكرة خط جديد تحت سطح البحر يتلافى العراق، ولكنهم اشترطوا أن يربط أيضاً الإسكندرية بإسطنبول، وكان الربط بين هاتين المدينتين هو المهمة الأكثر حيوية للدولة العثمانية لأنها تضمن بذلك أن خط الهند الجديد سيمر خلال إسطنبول (ولا يتلافاها)، وفي النهاية فشل المشروع لأسباب تقنية، فبعد قليل من البدء به، انقطع الخط ولم يكن من الممكن إصلاحه، وهذا ما أدى إلى إعادة دراسة الخط عبر القاري المقترح خلال وادي دجلة[62].

وأخيراً في سنة 1877، شغلت الدولة العثمانية سابع أطول شبكة خطوط برقية في العالم، وجلبت منظومة البرق هذه ثورة اتصالات على امتداد الدولة، وأوجدت فرص عمل لطاقم التشغيل والصيانة، وغيرت وجه الدبلوماسية العثمانية[63]، وأدت المنظومة إلى تحول جذري في طبيعة الاتصال بين الرعايا العثمانيين ومركز الدولة، فقد أدى البرق إلى غمر المركز بعرائض من الولايات، كما جلبت هذه الوسيلة توقعات بفوائد الأداء وفعاليته[64].

لقد كان عهد السلطان عبد الحميد الثاني خطوة إضافية في الربط بين رعاية الدولة وانتشار وسائل اتصالات جديدة، فمشاريع الأنفاق تحت الأرض في إسطنبول، وسكة حديد الحجاز بين دمشق والمدينة [المنورة]، وسكة حديد بغداد التي كان من المفترض أن تصبح أساس خط طموح يربط بين برلين والبصرة [بل والكويت على ساحل الخليج]، كل ذلك كان من أكبر الأمثلة وأشهرها، رغم أن هناك الكثير من المشاريع المحلية الأصغر تحققت أيضاً[65]، وكان سبب هذه الرعاية هو سياسة السلطان في دعم الهوية الإسلامية السنية العثمانية على امتداد الدولة لتوحيدها خلف مركز لصد الضغوط الغربية الخارجية، ولتقوية مكانة السلطان الشخصية في الداخل، وأخيراً، لتأسيس صورة للسلطان بصفته خليفة بكل ما يصاحب ذلك من أهمية دينية وسياسية كونه حاكماً لكل المسلمين في جميع أنحاء العالم، حتى وراء الحدود السياسية للدولة العثمانية[66].

وكانت أبراج الساعات من المشاريع التقنية الأكثر ارتباطاً بالسلطان عبد الحميد، وقد أُدخلت إلى الدولة العثمانية في القرن السادس عشر، ولكن في العهد الحميدي حققت مزيداً من الأدوار الأكثر أهمية والمتضاربة أحياناً، وبدأ المشروع بصفته حدثاً في وقت واحد ليكون احتفالية لإحياء العيد الفضي لحكم السلطان، ومع ذلك ففي غضون سنوات قليلة زينت عشرات من الأبراج الميادين العامة في الأناضول والمشرق العربي[67].

كانت لأبراج الساعات الحميدية وظائف عملية ونظرية، وقد كانت مزدوجة

الأوجه: تشير إلى الوقت الغربي (alafranga)، الذي يتميز بتقسيم اليوم إلى زمن محدد (24 ساعة في كل منها ستون دقيقة)، ولكن تشير هذه الساعات كذلك إلى الوقت الإسلامي التقليدي (alaturca)، وكما يوضح أفنير وشنتزر Avner Wishnitzer فإن هذا الجمع أتاح للدولة الحميدية فرض الانتظام والانضباط والطاعة، وهي متطلبات مهمة في حملة تركيز السلطة، كما أتاح التعبير عن الهوية الإسلامية علناً بواسطة الأبراج، والإعلان عن محاولة تقويم التفاعل مع العالم الخارجي مع التمسك بالتقاليد المحلية، واستمرار مفاهيم الحكم السلطاني عندما تعرض الأبراج بشكل مرئي النوايا الخيرية للسلطان تجاه رعيته، وقد كانت الأبراج منحة للمجتمع، كما كانت المساجد وأي مؤسسات خيرية (استمرت الأعمال الخيرية للنخبة بصفتها مثالاً أعلى دينياً وثقافياً، وممارسة اجتماعية، والتجسيد المادي للأماكن)[68].

في الواقع جسدت أبراج الساعات تبادل هدايا، وهو أداة سياسية وثقافية قوية جداً في المجتمع العثماني منذ البداية، فبعض هذه الأبراج كانت منحة من السلطان، ولكن كثيراً منها كانت نتاج مبادرات محلية، وقد بنيت للفت انتباه السلطان ونيل حظوته ودعم المصالح المحلية، وكانت وسيلة ناجحة جداً وذلك بالتحديد لأنها خدمت كلاً من مصالح الدولة والمصالح المحلية: تلك الخاصة بالبيروقراطية المركزية، والقصر، وإدارة الولايات، والمجتمعات المحلية، وبذلك فإن ما يهم تحقيقه من وجهة نظر المجتمعات الحضرية المحلية التي شيدت هذه الساعات، كان التركيز على الاعتزاز بالهوية المدنية والحضرية[69].

ويبين مشروع سكة الحجاز النشاط المركب الذي قام به السلطان وأنظمة الدولة، معاً أحياناً وأحياناً أخرى بصفة مستقلة، وكان السلطان عبد الحميد الثاني مشاركاً شخصياً في مشروع سكة الحجاز، وهي معلومة كانت شائعة حتى أن معاصريه أشاروا إلى المشروع باسم السكة الحميدية (وهي براعة لفظية في اللغة العربية حيث أن السكة الحميدية تعني كذلك "السكة المحمودة")[70]، وإلى جانب كونه الروح المحركة لهذا المشروع فإن السلطان قام كذلك باستثمار

ثروته الشخصية فيه وذلك مثلاً بشراء قطع من الأرض للخط في وادي الأردن في طريقه للجنوب من سوريا إلى شبه الجزيرة العربية، وفي الواقع فإن الطريق المحدد الذي سلكته فروع الخط يصبح مفهوماً عندما نأخذ في الحسبان هوية مالك قطع الأراضي في مناطق معينة (وهو السلطان نفسه)، وإن طريق الفرع على الجانب الغربي من نهر الأردن الذي يعبر نهر اليرموك ويتوجه إلى سمخ في جنوب بحيرة طبريا ثم جنوباً إلى بيسان عند التقاء نهر الأردن بمرج ابن عامر، وإن التضاريس على جانبي نهر الأردن منبسطة، ولهذا فإن الاختيار النهائي كان بوضوح على صلة بإرادة السلطان لضمان أن سكة الحديد ستعبر أراضيه، وبهذه الطريقة تمكن السلطان من الإشراف المباشر على تنفيذ المشروع وبعد الانتهاء منه التمتع بثمار النقل الحديث بتطوير الزراعة في أراضيه الخاصة[71].

أدت سياسة السلطان عبد الحميد بشراء الأراضي لنفسه بصفتها ملكاً خاصاً إلى أن أصبح مالكاً لأكبر مساحات في الدولة، وفي الواقع فقد قام بتطوير ممتلكاته بحساسية شديدة، وكانت دوافعه مزدوجة: فقد كان مهتماً بلا شك بالأرباح المالية، ولكنه قام أيضاً باستغلال أراضيه لتحقيق غايات سياسية استهدفت دعم سياسة الدولة*، فكانت الأراضي تُنتقى بعناية وفقاً لمواقعها

(*) علينا أن نهتم بهذه الناحية كثيراً لاسيما بعدما عشنا دهراً في تبعات نمطين من المصالح الشخصية لحكام بلادنا: النمط الأول هو كون المصالح الشخصية لحاكم دولة الوحدة مندمجة، إن لم نقل في خدمة، مصالح الدولة والأمة عموماً، إذ يجب أن نتذكر المصالح العليا الدينية والاقتصادية والسياسية والعسكرية التي أنشئت في سبيلها سكة الحجاز، والمصالح العليا التي تم لأجلها اختيار طريقها العام لمناوأة الإنجليز في مصر وطريق قناة السويس التي يسيطرون عليها، وليكون الخط بمنأى عن طول أيديهم، فجاءت المصالح الشخصية للحاكم لتستثمر داخل الدولة وتعمر فيها، ولا تسبب أي ضرر في اختيار الطرق الفرعية هنا أو هناك، بل نجد التعمير يسير في ركاب هذه المصالح الخاصة، على نحو ما تم تفصيله في كتاب السلطان والمنزل في فصل الزراعة (محمد شعبان صوان، السلطان والمنزل، دار الروافد الثقافية، بيروت، ودار ابن النديم، الجزائر، 2013، ص 73-77)، وهو نمط افتقدناه في النمط الثاني من المصالح الخاصة في سياسات حكام التجزئة حيث أصبحت الأوطان ساحة =

الاستراتيجية، ومن الممكن حينئذ أن تُستخدم أراضي السلطان لبناء مدن جديدة، ولتوطين البدو في مستوطنات دائمة، وجلب عشائرهم تحت درجة معينة من الإشراف، ولتوطين اللاجئين المسلمين من البلقان والقوقاز، وللدفاع عن مناطق حدودية حساسة بمنع الآخرين من الاستيلاء عليها والتحكم فيها[72]*.

إن المشاريع التي طورتها الدولة العثمانية منذ القرن التاسع عشر فصاعداً في مجالات النقل والاتصالات أصبحت محاولات دولية من أوجه مختلفة عديدة، فالتعقيد التقني والنفقات المالية المرتفعة كانت أبعد مدى من قدرات العثمانيين، فالدولة كانت ملزمة بعدة مشاريع في نفس الوقت، وبالطبع كانت مضطرة للتعامل مع تمويل مؤسساتها العاملة، وكل ذلك كان يجري في ظل صعوبات متزايدة نتيجة غياب الميزانية المتعادلة طوال معظم القرن التاسع عشر،

= للنهب وتهريب الأموال والودائع والاستثمارات إلى الخارج المعادي، ودائماً على حساب عموم الشعوب الفقيرة المعوزة، بل واستباحة دفع الثروات الطائلة لأعداء هذه الأمة وتمويل مشاريعهم المضادة لمصالح المسلمين الذين يعيشون في حياة البؤس والحرمان، وقد تم تفصيل واقع المصالح الشخصية لحاكم الوحدة في مقابل مصالح حكام التجزئة في مقال خاص للمترجم بعنوان: " المصالح "الشخصية" لحاكم دولة الوحدة مقارنة بالمصالح الشخصية لحكام التجزئة" وهو منشور في أكثر من موقع في الشبكة.

(*) في الواقع أن المؤلفة تهمل جانباً هاماً من الغايات التي خدمتها الأملاك السلطانية حيث استخدم السلطان أملاكه الخاصة لتعمير الأماكن التي يطمع بها الاستيطان الصهيوني ليسد الطريق على استيلاء الصهاينة عليها، وتم تفصيل ذلك في كتاِب "السلطان والمنزل" سالف الذكر للمترجم والذي استند إلى بحث الكاتب الدكتور أمين أبو بكر في تفصيل هذه النقطة، وهو ما يشير إلى اهتمام السلطان المباشر بالتصدي للنفوذ الأجنبي في المناطق الحدودية، ومنها فلسطين، حيث كان هناك نفوذ آخر يسعى السلطان لكبحه وهو نفوذ الاحتلال البريطاني في مصر ولهذا تم تعمير مدينة بئر السبع، فالعمل العثماني كان منهمكاً في الدفاع اليومي عن سيادة الدولة خلافاً للأحكام الإيديولوجية الاختزالية التي تحاول نعته بالتهاون والتفريط وهو أمر يصدق على جميع حكام التجزئة بكافة انتماءاتهم الفكرية وليس على العثمانيين، ولكن المثل قال منذ الزمن القديم: رمتني بدائها وانسلت.

وفي سبيل الحصول على التمويل، لجأت الدولة إلى سكانها، تطلب أحياناً، وتلح أحياناً أخرى عليهم كي يتبرعوا بالأموال، وكان من المتوقع أن تحاكي النخبة السلطان بالمساهمة بمبالغ ضخمة، أما موظفو الدرجات الدنيا من الطواقم المدنية والعسكرية فكانوا يطالَبون بمنح جزء من رواتبهم لسكة حديد الحجاز(73).

ونجح برنامج الدعاية الفعال الذي استهدف السكان المسلمين في الدولة في جذب التبرعات من المواطنين، وأحد الأمثلة الممتازة لهذه الدعاية الناجحة كتاب صدر سنة 1900 باللغة العربية للمؤلف محمد عارف بن السعيد المنير الحسيني الدمشقي، وهو سليل أسرة ثرية في دمشق، وقد أشار المؤلف إلى سكة الحجاز بصفتها "السعادة النامية الأبدية" وناقش مميزات متعددة الوجوه للمسلمين، والكتاب يعكس تطابقاً كبيراً مع الدولة العثمانية عامة والمشروع خاصة، وربما كان نتاجاً لحملة ناجحة سابقة بين العرب العثمانيين، وقد صار وسيلة لجلب مزيد من الدعم(74).

وفي نفس الوقت احتاجت الدولة العثمانية للدعم المالي الخارجي وقرعت أبواب خزانتين مختلفتين، فمن جهة رعت الدولة العثمانية مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مشاعر الجامعة الإسلامية بما يناسب وضع السلطان عبد الحميد بصفته خليفة، وقدمت سكة الحجاز بصفتها حملة لجمع المسلمين، واستُنفر المسلمون خارج الحدود العثمانية للمساهمة، وفي الواقع فإن المشروع فتن قطاعاً واسعاً من المسلمين ولفت انتباهاً إسلامياً عريضاً، فساهم شاه إيران بمبلغ كبير، ووضع كثير من المسلمين من بلاد بعيدة كالهند وبورما شرقاً والمغرب في الغرب مساهماتهم المتواضعة(75).

ومع قرع أبواب الدعم الإسلامي، استفادت الدولة العثمانية من دول أوروبية مختلفة في كثير من مشاريع البنية التحتية، فاقترضت المال ووظفت المساعدة التقنية في شكل طواقم مهنية وآلات، وحتى سكة الحجاز التي أُعلن أنها مشروع إسلامي، دخل فيها الخبرة والتمويل الأوروبيانْ، وقد وجدت الدولة

العثمانية عدة حلفاء مستعدين في أوروبا، وإضافة لفرنسا وألمانيا وإيطاليا وبلجيكا، فإن الدول الاستعمارية الأقل شأناً كانت حاضرة كذلك في قوة العمل[76].

أشرف المهندس الألماني هاينريش أوغست مايسنر Heinrich August Meissner (1862-1940)، على البناء بقبضة حديدية، وكان قد عمل لسنوات عديدة في الأناضول والبلقان العثماني في بناء الخطوط الحديدية وترقى إلى مراكز تنفيذية كبرى، وأخيراً عُين رئيس المهندسين في سكة حديد الحجاز، المشروع العثماني التقني الأكبر، وكانت إمكاناته اللغوية (إذ كان يعرف التركية أيضاً)، وإحساسه الراقي والدبلوماسي مع رؤسائه العثمانيين، ومهاراته الإدارية، جعلت منه شخصاً لا غنى عنه، ومع ذلك فالخبرة الأوروبية التقنية في هذا المشروع كانت أعمق من عمل مايسنر في القمة: فعناصر قوة عمله شملت كلاً من العثمانيين والأوروبيين، وفي الواقع كان العمال العثمانيون هم نصف القوة العاملة لفترات طويلة، ومع ذلك فكلما اتجه المشروع جنوباً واقترب من مكة [المكرمة] والمدينة [المنورة] حيث لا يمكن الدخول لغير المسلمين، كان المسلمون يفضَلون على الأجانب، وبحلول هذا الوقت كان هناك مهندسون عثمانيون أكفاء استطاع مايسنر توظيفهم[77]*.

كانت الدول الأوروبية مهتمة بزيادة حضورها في المشرق العثماني وعبرت عن رغبتها للاستثمار في البنية التحتية التقنية في سبيل تقوية نفوذها في المنطقة، ومثل تلك المشاريع المدنية كانت متممة لنظيرتها العسكرية، والتي يعود تاريخها

(*) نلاحظ هنا سرعة اكتساب العثمانيين المهارات التقنية للمشاريع التي يحتاجون إليها، ولعل مقارنة سريعة بين هذا المشهد ومشهد دول التجزئة التي مازالت تحتاج الخبرات الأجنبية من الإبرة إلى الطيارة، تعطينا دلالة واضحة عن العجز المزمن الذي ولدت به دولة التجزئة منذ البداية وكون حالة الوحدة في أكثر أزمانها تراجعاً خير من حالة التجزئة في أبهى صورها.

إلى القرن الثامن عشر*، وفي الأصل كان دانيال هيدريك Daniel R. Headrick قد زعم منذ بداية الثمانينيات أن العلم والتقنية كانا دائماً من الأدوات الهامة للدول العظمى، وكلاهما استخدم لفرض النفوذ بربطهما بدوافع لائقة[78]، وحديثاً بينت مارثا هانسون Martha Hanson كيف كانت الخرائط الطبية للصين من أعمال القوى الاستعمارية التي وظفتها في استخلاص المعرفة وإجازة التحكم الاستعماري[79]، وكانت البنية التحتية العثمانية في القرن التاسع عشر حالة توضح هذه الفكرة فيما يتعلق بكل من العثمانيين والقوى الأوروبية.

العلم والدولة، والدولة التي فوقها: العلاقة (شبه) الاستعمارية

كانت مشاركة القوى الأجنبية في مشاريع النقل والاتصالات في نهاية العهد العثماني مختلفة في الطبيعة والأهداف والقوة مقارنة بفترات سابقة، وكان هذا الفرق نتيجة وجود سياق استعماري ظهر في سياسة أوروبا تجاه المشرق العثماني أثناء القرن التاسع عشر، وتحت المظلة الاستعمارية كان العلم والتقنية في نهاية القرن يُنجزان في دول مختلفة في نفس الوقت، وصار التعاون الآن وتدفق المعرفة الشرقية والغربية أكثر من أي وقت مضى نتاجاً لمصالح الدول وليس مجرد علاقات شخصية وفضول بشري، وقدم الاستعمار غطاء لنوع جديد من العلاقة بين الدولة والنشاط العلمي.

إن العلاقة المعقدة بين العلم والتقنية والدول(ة) توضح عدة أوجه لكثير من المشاريع: لماذا تم إنجازها، وكيف تم تنفيذها، ومتى تحققت، فمثلاً كان

(*) هذه النقطة توضح الإجابة على السؤال الذي يطرح عن سبب تقديم أوروبا الدعم التقني للعثمانيين رغم ما يقال عن عداوتها لهم، ويتبين هنا أن تقديم ذلك الدعم كان من وسائل تثبيت الحضور الغربي لتقسم المنطقة فيما بعد حسب حضور مصالح كل دولة في إقليم من أقاليم الدولة العثمانية، أي أن تقديم "الدعم" كان إحدى وسائل الهدم كما صار تقديم "المساعدات" والقروض لدول العالم الثالث من وسائل الهيمنة والاستنزاف.

إدخال الطرق الحديثة للإسكندرية في بداية القرن العشرين -بما فيها اختيار مواد معينة وتقنيات خاصة لتمهيد الأسفلت، والتصريف، والإضاءة- مرتبطاً أساساً بالتحولات السياسية والاجتماعية التي ربطت مصر والواقع العثماني الإقليمي بالحضور الاستعماري البريطاني[80].

إن حالة إسطنبول، المدينة التي لم تكن تحت النفوذ الاستعماري المباشر، كانت مشابهة، رغم أن المستوى كان بوضوح أكبر كثيراً، حيث أنها كانت عاصمة لدولة عظمى، وقد عدت زينب شيليك خطط القرن التاسع عشر لتجديد إسطنبول "مخططاً كبيراً" grand scheme، وهو تعبير ذكي يشير في نفس الوقت للتخلي عن الاستعمال العثماني العادي للحيز الحضري (هناك عظمة ضخمة، ربما جنون عظمة، في بعض الخطط)، كما ينقل التعبير الشعور بالمكيدة والحيلة، لقد كانت الخطط لتحويل إسطنبول، العاصمة العثمانية، إلى عاصمة على الطراز الغربي، محددة وتشمل إعادة تنظيم مكاني وإعادة ترتيب بصري، وبنية تحتية جديدة، وإن بقاء الخطط على الورق، أو تنفيذ المشاريع، كان نتيجة لحوار دقيق ورقيق بين عمليات الفرض والتراث والقوى الداخلية، وبذلك فإن بعض المهندسين المعماريين الذين دُعوا لتقديم أشكال حضرية ووجهات نظر جديدة لم يزوروا إسطنبول فعلياً قط، وربما كان ذلك نابعاً من موقف أوروبي متغطرس جعلهم يعتقدون عدم ضرورة دراسة الموقع الفعلي وتضاريسه والحقيقة القائمة قبل فرض رؤيتهم من أعلى، ومع ذلك يبدو أن العثمانيين الذين كلفوهم بهذه الخطط لم ينووا بالضرورة اتباعهم، فقد كانوا على وعي أن هذه الخطط لا تنطبق في الواقع على الحاجات والإمكانات الحقيقية لإسطنبول، ومع ذلك فإن النخبة العثمانية أرادت وضع عاصمتها مع بقية العواصم الأوروبية، مثل باريس وروما، التي تم تجديدها أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكانت النخبة مهتمة بالتدابير العملية والملموسة لإدارة وتنظيم العاصمة بشكل أفضل من نواحي الاتصالات والمواصلات، وفي نفس الوقت فإن العثمانيين عدوا أنفسهم جزءاً من الخطاب الأوروبي الخاص بالهيئة والتصميم الحديثين[81].

وإلى جانب إقامة البنية التحتية في المواصلات والاتصالات، فإن تأسيس الحجر الصحي ومعسكرات العزل في المشرق ضد الأوبئة كان جزءاً من نسيج (شبه) استعماري معقد، ففي القرن التاسع عشر، تفشت عالمياً عدة أوبئة جديدة وخبيثة جداً، شملت التيفوئيد والكوليرا، وكل منهما مرض حاد في الجهاز الهضمي، وشديد العدوى، ومرتفع معدلات الوفاة، وقد تقدم الكوليرا بسرعة، وكان الضحية المصاب يجف ويموت في غضون ساعات نظراً لعدم القدرة على التحكم بالقيء والإسهال الشديدين، وفي القرن التاسع عشر كانت معدلات الوفاة بين 40-60%، مقابل التيفوئيد الذي كان مرضاً أخف وطأة: حيث معدل الوفاة "فقط" 5% بين الأطفال، ولكنه يرتفع إلى 25% بين المراهقين والكبار، ويصل إلى 50% بين كبار السن[82].

إن كثافة هذه الأوبئة ووسيلة تخفيضها والسيطرة عليها واحتوائها، حدثت كلها نتيجة التطورات في التقنية والمعرفة العلمية، وفي عالم المواصلات، افتتحت طرق برية وبحرية جديدة، وكان افتتاح قناة السويس سنة 1869، مصحوبة بجلبة مرتفعة، خطوة هامة في المشرق العثماني، ومع تطور الانتقال البحري وعبر القاري، صار عالم القرن التاسع عشر "أصغر" مما قبل، وصار السفر سريعاً، ومتاحاً، وفعالاً، ورخيصاً، مقارنة بالماضي.

وشهدت هذه الحقبة كثافة غير مسبوقة في حركة البشر، والبضائع، والأفكار، عبر العالم، وضمن المسافرين غير المرغوبين كانت الأمراض والأوبئة التي اكتسبت حراكاً أكبر على طول طرق التجارة والهجرة، ودروب الحج، ومسارات تقدم الجيوش، ولم تكن حركة الأمراض غير القابلة للتحكم ظاهرة جديدة بالطبع، ولكن وسائل النقل الحديثة أوجدت واقعاً جديداً ليس فيه حدود حسب مفاهيم الناس في القرن التاسع عشر، وكانت القضية تتعلق بالحجم والسرعة: فمع وجود السفن البخارية، سافر عدد أكبر من الناس بسرعة أكبر، وكان حاملو الأمراض قادرين على نقل العدوى لأشخاص في أماكن بعيدة، أما

قبل ذلك فكانوا يقعون ضحايا أمراضهم قبل وصولهم إلى أهدافهم، وكانت هذه هي الموجة الأولى من العولمة[83].

وفي مجال الطب العلمي، في أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحولت قدرة الأمراض على الانتقال من فرضية إلى حقيقة، ولمجاراة العولمة التي جلبتها وسائل المواصلات والأمراض، عُقدت عدة مؤتمرات عالمية مع حلول منتصف القرن التاسع عشر لمعالجة شئون الصحة العامة، وعملياً، كانت هذه المؤتمرات أوروبية جل اهتمامها منصب على الأوروبيين، وكان هدفها هو رفع درجة التعاون الدولي لحماية أوروبا من انتشار الأمراض التي كان من المحتمل أن تصل أوروبا من خارج حدودها*، وكانت الوسيلة مألوفة في صلتها بالاستعمار: فقد رسمت الحدود بين أوروبا (والغرب) مع بقية العالم، وفرضت طرق الحجر الصحي والعزل على "الآخر" في الشرق، إذ كان مصدر الأمراض الجديدة حسب اعتقادهم.

وكان الاعتقاد أن الخطر الداهم على صحة أوروبا هو "بوابة الشرق": أي المنطقة التي نشير إليها اليوم بالشرق الأوسط، والتي ربطت أوروبا بالهند، شبه القارة التي كانت مصدر الكوليرا، وقد وصلت الأمراض إلى أوروبا من روسيا كذلك، ولكن كان يُعتَقدُ أن الحج إلى مكة [المكرمة] والمدينة [المنورة] خطر بشكل خاص، ففي هذه المناسبات المزدحمة، كانت الظروف غير صحية

(*) هذه المعلومات تشير إلى عدة فوائد هامة: أن أوروبا في الحقبة الاستعمارية كانت مهتمة بمصالحها وحدها، وأن ما أصاب غيرها من فوائدها كان بلا قصد في حد ذاته، ولهذا لما كانت طبيعة المصلحة الأوروبية تقتضي الاستئثار والاحتكار لم يكن العالم يصيب من فوائدها شيئاً، كما يشير انقراض عدد كبير من الأوبئة إلى مدى القدرات الأوروبية على إفادة الآخرين عندما تريد ذلك بإمكاناتها الضخمة، والنهضة اليابانية مثل آخر، ولكن للأسف فإن هذه الحالات محدودة جداً بالمجالات القليلة التي التقت فيها مصالح الغربيين مع مصالح الآخرين، أما بقية الأحوال حيث من طبيعة المصالح التضارب والمنافسة والاحتكار، كانت أوروبا تضر الآخرين بلا حدود في سبيل تحقيق مصالحها.

وتقدم أرضاً خصبة لتفشي الأوبئة، كما أن موسم الحج يجمع حجاجاً من شبه القارة الهندية، حيث ساد الاعتقاد أنها مصدر الكوليرا حتى قبل الاكتشافات العلمية، مع حجاج مسلمين من كل أنحاء العالم، وفي هذه المناسبات المزدحمة كان يحتمل أن تنتقل الأمراض بالملابس وسوائل الجسم، دون وعي عادة.

لقد أدى تفشي وباء الكوليرا بين الحجاج المسلمين في مكة [المكرمة] سنة 1865، والذي تفاقم إلى أوبئة اجتاحت أوروبا وأمريكا الشمالية وأصابت ملايين الضحايا، إلى إحداث تحول في الرأي العالمي لتفضيل وضع القيود على الاستيراد[84]، ولمنع انتشار أوبئة أخرى من مكة [المكرمة] والمدينة [المنورة]، أجبرت الدول الأوروبية الدولة العثمانية على إقامة محطات نقل في أراضيها، مثلاً على ساحل سيناء، وفي هذه المحطات كان الحجاج العائدون من مكة [المكرمة] يُعزلون في ظروف صعبة لمدة أسابيع عدة وذلك للسماح بمرور وقت كاف لأعراض المرض أن تظهر لو كان هناك إصابات بالفعل[85].

وبينما كانت القوى الأوروبية موافقة رسمياً، فقد أظهرت في الواقع ازدواجية في المعايير، وكان تعاونها في تطبيق خطوات حقيقية ضد تفشي الأوبئة متردداً أحياناً، فمثلاً كان الحكم الاستعماري البريطاني في الهند يمنع الحجاج المسلمين الهنود من أداء الحج إلى مكة [المكرمة] في أوقات تفشي الكوليرا[86]، ومع ذلك فقد أدرك البريطانيون المخاطر السياسية في إثارة رعاياهم الهنود المسلمين بتقييد وصولهم إلى الحج، الذي هو فرض إسلامي[87]، وفكروا كذلك بمشاريعهم التجارية حول العالم، وخشوا أن يؤدي تطبيق الآليات الدولية لإضعاف سيادتهم في الهند، لقد كانت بريطانيا وبقية القوى الأوروبية مشغولين في محاولة تنافسية لإقامة نفوذهم في منطقة الدولة العثمانية[88].

في فلسطين العثمانية، كما في بقية الولايات في الدولة، كانت الهيئات الإدارية المحلية (مجالس الإدارة) مسئولة عن اتخاذ إجراءات فعالة ضد المخاطر

على الصحة العامة والآفات الزراعية، وتوضح حالتا حيفا والقدس كيف كانت الإدارات المحلية مرهَقة في التعامل مع الأمراض، إذ تمكنت السلطات من الإفادة من عدة مستشفيات أوروبية كانت قد تأسست في الولاية منذ سنة 1839، مع بداية إصلاحات حقبة التنظيمات، وبعض هذه المستشفيات كانت تنتمي لدول محددة (بريطانيا، ألمانيا، فرنسا، أمريكا، بروسيا، روسيا، إمبراطورية الهابسبورغ، وإيطاليا)، أو لمجتمعات دينية (اليهود، الكاثوليك، الأنجليكان، والبروتستانت)، ولكن البلدية المحلية كانت مسئولة عن معالجة المسئوليات الضخمة المتعلقة بالصحة، وفي الواقع فمن بين كل التزاماتها، كانت البلدية تركز اهتمامها على الصحة، وفي الحقيقة فإن النظافة العامة كانت ضرورية لصيانة الصحة العامة ومنع انتشار الأمراض، وكانت الهيئات الإدارية المحلية مضطرة لتنفيذ هدف تنظيف الشوارع بسلطة محدودة وتمويل قليل، في الوقت الذي تتعامل فيه مع تدخلات مستمرة من القناصل الأوروبيين المحليين الذين كانوا يعبرون عن قلقهم على رفاهية مواطنيهم في الولايات العثمانية[89].

قامت المجالس المحلية بمراسلة مكثفة مع عاصمة الدولة فيما يتعلق بالإجراءات الصحية عموماً والأمراض المعدية خصوصاً، فمثل هذه الأمور لم تكن مجرد هم محلي بل أصبحت مصدر قلق للدولة نظراً لتبعاتها الدولية، وهكذا فإن الحكومة المركزية شغلت نفسها بالاحتياطات المطلوبة لمنع انتشار الأوبئة في فلسطين العثمانية وراقبت حالة الصحة العامة في المنطقة، ومع تطور البيروقراطية العثمانية وتحولها إلى مزيد من التخصص المهني على امتداد القرن التاسع عشر، وفدت المراسيم المتعلقة بالصحة من عدة وزارات متخصصة: ليس من وزارة الداخلية وحدها، بل أيضاً من وزارة المدارس العسكرية، التي تشمل مدرسة طبية[90].

ربما كانت فلسطين العثمانية حالة أكثر حساسية، ولكن مثل هذه الحالات كانت في ولايات عثمانية أخرى، كما توضح الحالة في بيروت، فهذه الولاية وجدت متأخراً في سنة 1888، وقام كل من مركز الدولة والنخبة المحلية

المثقفة المدنية بدمج الشكل والمضمون بهذه الوحدة الإدارية-السياسية، وكانت الإجراءات الصحية ذات أهمية خاصة لإيجاد سيطرة بلدية، وكان الحجر الصحي على وجه الخصوص محل نزاع شديد، وتم فرضه بالقوة العسكرية في كثير من الأحيان، وكانت السلطات مصرة، وإضافة إلى المواقع المحددة التي استعملت للحجر الصحي، وعادة ما كانت أقرب إلى الميناء، فإنها أدخلت أيضاً على أساس الحاجة لطوق صحي، وهو شريط صحي حول بلدية بيروت، فكانت المدينة محاطة بطوق دائماً (تقريباً).

كانت مدينة بيروت، الميناء المزدحم في شرق المتوسط، عرضة للأوبئة نظراً لنمو أعداد المسافرين والحجاج والتجار الذين يزورون سواحلها، وبغض النظر عن الجوانب العملية والوظيفية، فإن مركز الدولة العثمانية رغب بتأسيس سيطرة عثمانية راسخة على الولايات العربية، وجعل من بيروت عالماً مدنياً مثالياً مصغراً، ونموذجاً للنظام أمام الجمهور الغربي، وأسس موقعاً تجارياً وسياحياً بارزاً في شرق المتوسط (وهو هدف شاركت فيه النخبة المحلية كذلك)، ولهذه الأهداف جرت مراسلات دورية مكثفة بين السلطات المحلية وإسطنبول، وفي ظل الخوف من وباء قادم، اتخذ هذا التبادل طابعاً ملحاً، وأهم ما جاء فيه، استدعاء خبراء بريطانيين وفرنسيين لا لمجرد الاستشارة في أوقات الأزمات، بل كذلك للمشاركة الروتينية في أعمال التفتيش الصحي والمجالس الصحية، وبعض هؤلاء الأطباء كانوا مقيمين محليين، ومدرسين في الكليات المسيحية و/ أو مشاركين في المؤسسات الطبية التبشيرية، وغيرهم من الخبراء أتوا مباشرة من أوروبا[91].

في هذه المرحلة، كانت الدولة العثمانية قد ضعفت سياسياً واقتصادياً وعسكرياً، وقد كانت الإصدارات العلمية سابقاً تفسر الجهود البشرية والمالية الضخمة التي استثمرت بأنها تستهدف تقديم صورة عثمانية حديثة وعلمية، ولهذا تعاونت الدولة مع هذه المبادرات الصحية الدولية، ومع ذلك فإن نسبة كبيرة من بيروقراطية النخبة العثمانية، لاسيما أولئك المشتغلون مباشرة بالإصلاحات،

اعتقدوا بجزم بفكرة العائلة الأممية القائمة على المساواة والوحدة بين الثقافات، وكان للعلم والتقنية أهمية كبرى عندهم، حيث أصبحا في نهاية القرن التاسع عشر معياراً حاسماً في اكتساب عضوية نادي الأمم المتقدمة، وهذا كان مفهوماً مجرداً، ولم يكن بالضرورة مستنداً إلى حقائق سياسية واقتصادية واقعية ومحددة*.

لقد كان العلم والتقنية في أواخر الدولة العثمانية راسخين في واقع معين في جهاز الدولة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين: إمكاناتها المالية والسياسية، بنيتها التحتية، وأولوياتها، وفي نفس الوقت فإن هذه الخواص تظهر استمرارية الأفكار المتعلقة بالشرعية وربما أيضاً ضرورة مشاركة بيروقراطية الدولة بطريقة عمل العلم.

إن مشاركة غير العلماء في العلم ليست ظاهرة محصورة بالعثمانيين، ومع ذلك فإن الطريقة المنظمة التي شارك بها غير العلماء بنشاط في تكوين العلم والتقنية وفقاً لمناصبهم ودرجاتهم الرسمية في البيروقراطية والتي عرضها هذا الفصل، لم تكن شائعة قبل الدولة الحديثة، إن لدينا اليوم هيئات حكومية مثل وزارات العلم والتقنية، وهذا تطبيق رسمي وعملي لمفهوم كون الموارد البشرية للدولة يجب أن تسير في قنوات للمساهمة في طبيعة حياتها، والمرونة وسهولة التكيف الاجتماعية والاقتصادية، والأمن الشخصي والقومي، وهذه المؤسسات الحكومية تشرك أشخاصاً ربما (وربما لا) يملكون خلفية رسمية في العلم، وربما كانوا (أو لم يكونوا) قد مارسوا العلم والتقنية مهنياً، وليس هذه

(*) هذا الدرس جدير بالاعتبار حيث أن الدولة العثمانية لم تستفد من هذا الاعتقاد بالفكرة الأممية والمجتمع الدولي سواء لتحسين صورتها كما كان يعتقد التأريخ سابقاً، أو للعمل على الاندماج في هذا المجتمع اعتماداً على شعارات فارغة يضلل بها الغربيون ضحاياهم، وإذا كانت الدولة العثمانية لم تجن سوى الخراب من الاعتقادات التغريبية رغم كونها دولة عظمى في زمنها، فما بال الصغار اليوم يستمرون في أحلام اليقظة والأوهام التي لم يجنوا منها سوى حصاد الهشيم على مدى قرن؟

المستندات العلمية، التي قد لا توجد، بل أداؤهم البيروقراطي هو ما يمنحهم السلطة لتعريف وتصنيف وتقويم وتمويل العلم، وبهذا فإنهم يقومون بدور حيوي في وضع منهج وتنظيم ما يمكن وكيف يمكن للأشياء أن تؤدى في العلم، وفي العالم الإسلامي قبل الحالة العثمانية، بالإضافة إلى بقية الدول الأخرى قبل الحديثة، كانت الرعاية الشخصية والوراثية للعلم والعلماء شكلاً رئيساً للعمل في المشهد العلمي، ومع ذلك فإن الحالة العثمانية واحدة من أولى الحالات التي يمكننا أن نتتبع فيها أشكالاً بيروقراطية رسمية وغير شخصية بصفتها إحدى الملامح الهامة للتجربة العلمية المبكرة منذ العصر الحديث المبكر.

الاستنتاج
العلم العثماني

لقد تجول هذا الكتاب في رحلة طافت جيئة وذهوباً بين مفاهيم عالمية عريضة ووجهات نظر عثمانية خاصة، وكذلك بين العوالم المختلفة التي غذت العثمانيين، وإن الهدف من هذا القسم الاستنتاجي هو التأكيد على المميزات العثمانية الفريدة: أي السمات التي جعلت من منظومة معارف وممارسات - أخصبها التراث الإسلامي والعربي والأناضولي والتركي والفارسي والآسيوي والبيزنطي والمتوسطي والأوروبي- شيئاً فريداً للعقل العثماني.

المدرس والطالب: مرتضى الزبيدي وعبد الرحمن الجبرتي بصفتهما عالمين عثمانيين

لقد ولد مرتضى الزبيدي، الذي كان معاصروه في المشرق العربي يعدونه شخصية بارزة، في الهند سنة 1732، وهاجر إلى اليمن في منتصف القرن، ثم انتقل إلى القاهرة حيث مات في الطاعون سنة 1791، وكان أكثر العلماء المهاجرين من المحيط الهندي نجاحاً في القرن الثامن عشر: رغم أن بعض مدرسيه سبقوه فإن منجزات الزبيدي تفوقت عليهم، ونظراً لسعة معارفه فقد احتل مكاناً فريداً بين علماء جيله، وقد استقرت مرجعيته بمشروعين أدبيين رئيسين، وهما أيضاً الأضخم من نوعهما، أولهما "تاج العروس من جواهر القاموس"، وهو أشمل المعاجم العربية في تراث صناعة المعاجم وفقه اللغة العربي الإسلامي التقليدي، وفيه تبع الزبيدي قواميس القرون الوسطى الهامة، مثل لسان

العرب لابن منظور، أما إنجازه الكبير الثاني فهو "إتحاف السادة المتقين"، وهو تعليق مميز على "إحياء علوم الدين"، وهو مرشد للمسلمين ألّفه الغزالي في القرن الحادي عشر ويغطي مواضيع من الحياة اليومية إلى أمور الإيمان والشعائر والتقوى وطهارة القلب.

وعلى نفس الدرجة من الأهمية حجم شبكات اتصاله: فقد كان الزبيدي في مركز شبكة مهنية واجتماعية واسعة ومعقدة على نحو استثنائي، ونعم حقاً بمقابلة الناس الذين توافدوا على بيته في القاهرة، لاسيما أثناء موسم الحج، وخلافاً لعلماء آخرين من القاهرة، فقد أتقن عدة لغات ومن ثم كان لديه من المهارات ما يتيح له مثل تلك العلاقات المباشرة: فإضافة إلى العربية، كان يعرف التركية العثمانية، والفارسية، وبعض الجورجية، وتفاعل مع فئات اجتماعية ومهنية مختلفة، وشملت اتصالاته القصور والأسر الحاكمة (من ضمنها السلطان العثماني عبد الحميد الأول)، وأعياناً محليين وريفيين، وضباطاً عسكريين وبيروقراطيين مدنيين، وأشخاصاً من الطبقة الوسطى (والمكانة الأدنى)، وكانت اهتماماته الجغرافية تشمل كل المراكز العثمانية الرئيسة، ولكنها تمتد بشكل مثير للإعجاب خارج الحدود العثمانية، من غرب إفريقيا إلى شمالها، وإلى البلقان والبحر الأسود والقوقاز وآسيا الوسطى والهند والحجاز والسودان.

كان الزبيدي موالياً للعثمانيين وله كثير من العلاقات مع النخبة العثمانية، كما تطابق مع الدولة واندمج ثقافياً واجتماعياً، وهناك أدلة نصية من أعماله العربية تؤكد أنه كان مطلعاً على قراءات باللغة التركية العثمانية أبعد من تلك المتاحة للمتحدثين بالعربية، فقد ذكر علماء عثمانيين بارزين من القرون الماضية، كانوا مألوفين لدى متحدثي التركية العثمانية وليس لقراء العربية في مصر، كما أشار إلى حوادث في التاريخ العثماني مثل فتح القسطنطينية وفتح كريت، وهي حوادث أثرت على المنطقة المركزية في الدولة العثمانية من البلقان إلى وسط الأناضول أكثر من مصر، وفي نفس الوقت فإن الزبيدي اهتم بالهوية

الإسلامية الجامعة وأعماله تعبر عن شعور بالوحدة التي تتجاوز الحدود السياسية في ذلك الوقت، وقليلاً ما ذكر الاتصال بغير المسلمين، وتعرض بالحد الأدنى لأوروبا والأوروبيين.

ومن الملامح البارزة لاهتماماته الدينية والثقافية اتصالاته المقربة من الطرق الصوفية، فقد رعى وقدر علاقاته مع المؤسسة الدينية التقليدية في الوقت الذي ارتبط وتطابق كلياً مع المحيط الصوفي، وكان نشيطاً في كثير من الطرق ولكنه لم ينتم حصرياً لأي منها (فضلاً عن أن يؤسس فرعاً جديداً)، لقد مزج الزبيدي بين نظريات معرفة مختلفة وسائدة في العالم الإسلامي -علم الكلام، والحديث النبوي، والتصوف- وتمنى أن يدمج الفروع المعرفية ويوفق بين الدراسات الدينية والفقهية والعلم الطبيعي، وهو لم يكتب عن ذلك فقط بل قام كذلك بالعيش وفق هذا المنهج، واستطاع معاصروه بواسطته الإحاطة بأنواع مختلفة من المعرفة ودخول مصادر مختلفة للشرعية الإسلامية وما يقره الإسلام[1].

كان أحد تلاميذ الزبيدي هو نفسه مثيراً للإعجاب: عبد الرحمن الجبرتي (1753-1822)، وهو مصري متعدد الثقافات كتب ترجمة أستاذه ومعلمه، وقد تشارك كل من التلميذ والأستاذ في أوجه شبه مثيرة للاهتمام، وذلك في مفهوم المعرفة وأوجهها المتنوعة، وكانت السيرة العلمية لكل منهما بصفتها صيرورة اجتماعية تظهر بشكل مشابه لنظيرتها عند الآخر.

كان الجبرتي عضواً في عائلة علماء مصرية معروفة أصلها من القرن الإفريقي حيث تقع جيبوتي اليوم، وهاجرت الأسرة إلى مصر في بداية القرن السادس عشر، وكان والد الجبرتي عالماً ومسئولاً عثمانياً ثرياً، وله صلات قوية في مصر بالإضافة إلى الولايات العثمانية الأخرى وعاصمة الدولة، إسطنبول، وكان عبد الرحمن هو الابن الوحيد من عدة أبناء، نجا من أمراض الطفولة ووصل سن النضج، ولهذا فقد ورث كل ثروة أبيه، ولم يكن مضطراً لكسب المعاش، فاستطاع تكريس وقته للدراسة والكتابة، ولم يكن له منصب رسمي، ولكنه صنع لنفسه اسماً بصفته عالماً بارزاً وحافظ على هذه السمعة، ونمّى

صلات بالشخصيات الدينية من مدارس متنوعة، فقد كان على صلة بكل من أتباع الأزهر المنتمين للعقيدة السنية القويمة، بالإضافة إلى أتباع الطرق الصوفية العديدة ذوي الآراء الباطنية.

كتب الجبرتي ثلاث رسائل تبحث في التاريخ المصري وتعبر عن مواقف مختلفة من الغزو الفرنسي، ففي الرسالة الأولى "تاريخ مدة الفرنسيس بمصر" من سنة 1799، يبدو الجبرتي مبهوراً بتقدم التقنية الفرنسية، ولكن إعجابه فتر بمرور السنين، وفي "مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس" (1801)، كان الجبرتي يكتب تحت تأثير الهزيمة الفرنسية على أيدي العثمانيين والبريطانيين، وفي الحولية الثالثة والأخيرة "عجائب الآثار في التراجم والأخبار" يبدو متحفظاً، بل حتى ساخراً أو عائباً[2].

تحدث الجبرتي عن العلم والتقنية في الرسائل الثلاث، وقدم وصفاً استثنائياً في تفاصيله في تاريخه "عجائب الآثار" الذي كان واسعاً وشاملاً وغطى 133 سنة من التاريخ المصري منذ نهاية القرن السابع عشر إلى الغزو الفرنسي، وفي النص يجمع الجبرتي عشرات الإشارات إلى العلماء المحليين الذين تفوقوا في مجالات متعددة من المعرفة، وهذا الدمج بل حتى الصهر بين المجالات الدينية والعقلية الذي ناقشناه في الفصل الأول مع الإشارة إلى تراجم علماء من سوريا والأناضول من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، ينسحب أيضاً على علماء مصر على طول القرن الثامن عشر.

لقد فصّل الجبرتي الحديث عن العلوم والتقنية الفرنسية، وخلافاً لأستاذه، كان على اتصال مباشر مع الأوروبيين، ومهتماً بملاحظتهم، وكانت كتاباته تصور مصر بصفتها مكاناً يمارس فيه العلم في نهاية القرن الثامن عشر، وكان له نهم حاد بالرياضيات والفلك والتنجيم والطب وآليات العرافة التي كانت تجمع عادة في المصادر العربية تحت عنوان "العلوم الغريبة"، وكان يتمنى استكشاف العالم الطبيعي وما وراء الطبيعة واستخدام هذه المعرفة في أمور الحكم والشرعية في مصر[3].

إن الإشارات العديدة للعلوم والتقنية الفرنسية في كتابات الجبرتي، تتضمن مثلاً تعليقات على الإدارة الطبية الفرنسية، والتي كنا سنطلق عليها "الصحة العامة"، وقد ذكر عادة عدم دفن الميت قريباً من المناطق السكنية، وشرح كيف فرض الفرنسيون الحجر الصحي في زمن تفشي الوباء، ووضعوا شروطاً على الجنائز في زمن الطاعون، وأمروا بحرق الملابس التي لبسها الأموات، وحاولوا منع الدعارة، وذكر الجبرتي أيضاً التهوية الفرنسية للبيوت، لاسيما وقت الوباء، ثم قدم شرحاً لمنطق هذا الحذر مبنياً على فكرة تسبب الأجواء الخانقة في الأمراض (وهي نظرية مبنية على أن أصل المرض هو التلوث المنبعث من المادة الفاسدة الموجودة في المقابر والمستنقعات والمجاري)[4].

لقد تحدثت رسالة الجبرتي الأولى عن الفرنسيين بنغمة معجبة وإيجابية، مع الإشارة إلى أدواتهم وتحسيناتهم الهندسية[5]، وفي الرسالتين الثانية والثالثة صار يدخل النقد، وهذا التغير في اللهجة واضح بسهولة في وصف الجبرتي للحكم الفرنسي بكونه فاسداً[6]، وهذا النقد لم يحل محل الوصف الإيجابي بل أُضيف إليه*، وفي فقرة كثيراً ما يُستشهد بها، يصف الجبرتي الطاحونة "العجيبة"، التي تعمل بقوة الريح، كما كان معجباً بالسرعة الكبيرة التي مهد بها الفرنسيون الطرق وقاموا بصيانتها بدفع زيادات للعمال الذين كانوا يستعملون أدوات رخيصة ولكنها فعالة، فمثلاً استعملوا عربات الأيدي الصغيرة ذات السعة الكبيرة بدلاً من الدلاء التي يستعملها العمال المصريون، وبسرد كل هذا، كان الجبرتي يذكر القراء دائماً أن الفرنسيين دمروا الأبنية الموجودة، بما فيها المساجد، لإفساح الطريق لأبنية وطرق جديدة وإيجاد الفضاء المفتوح الذي يفضلونه في المدينة[7].

(*) هذه قراءة شاملة تجمع كل ما كتبه الجبرتي خلافاً للقراءات المجتزأة التي تنتخب ما يروقها من كلامه لتخرج بنتائج تبجل فرنسا وقائدها رغم ما ارتكبه الفرنسيون في حملتهم.

ومن جانبه لم يتجنب الجبرتي إقامة علاقات مع العلماء الفرنسيين حتى لو لم يكن يفهم كلياً بعض الأشياء التي رآها، وقد وصف أن المكتبات والمختبرات التي أقامها الفرنسيون في بيوت كبار المصريين تركت فارغة عندما هربوا من القاهرة، وزار المؤسسات الفرنسية عدة مرات، وتحدث كثيراً عن الرسائل المتنوعة التي درسها، والصور التي شاهدها، وأدوات الرصد والقياس التي عُرضت عليه، ووصف الأدوات الفلكية التي استغرب منها بصفتها أيضاً "ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا"[8].

سجل الجبرتي كذلك تجربته في "جمهورية الرسائل"، فالخبراء الفرنسيون في القاهرة قبلوا بسرور الضيوف الذين رغبوا بزيارة مكتباتهم ومختبراتهم، واستقبلوا زوارهم بالابتسام، كما يقول الجبرتي، ورحبوا بالدخول معهم في النقاش وشاركوهم في نصوصهم وأدواتهم إذا أحسوا أنهم علماء مثلهم[9]، وقد بنى الجبرتي على خبرته الشخصية في زيارة المؤسسات العلمية الفرنسية ولكن وصفه إذا جمع مع روايات فرنسية يظهر جميعاً أن الجبرتي لم يكن وحيداً في مثل هذه الزيارات[10].

إن الأوجه الاجتماعية والثقافية -التي عبرت حدود السياسة والدين واللغة ودمجت أوروبا بالمشرق- استمرت بالتمدد على طول العصر الحديث المبكر إلى بدايات العصر الحديث، وهذا الوصف ربما يبدو مثالياً جداً، وعلينا ألا نهمل الصدوع والفجوات الحقيقية الضخمة في الفهم بين المشاركين في هذه اللقاءات، فقد كان هناك عوائق اللغة ووجهات النظر، ولم تكن تلك اللقاءات خالية من المعاني السياسية كذلك، ولكن حتى لو شحنتها بأكثر كثيراً من المعاني الثقافية، فقد وجدت على الأقل.

الأنماط العثمانية في النشاط العلمي

من جهات عدة، كان الزبيدي والجبرتي نموذجيين في زمنهما، فاتساع معارفهما، وسهولة انتقالهما بين أنواع ومصادر المعرفة، ومحاولتهما للمزج

بينهما كانت استثنائية، وكانت سيرتاهما العلميتان فريدتين كذلك: إذ كم عدد المتعلمين العثمانيين الذين كرسوا حياتهم للدراسة؟ وهذا الأمر لم يكن متعلقاً بالقدرات المالية وحدها بل كذلك بالعرف الثقافي، وهناك أمثلة كثيرة في هذا الكتاب صورت الممارسة المعتادة في الجمع بين النشاط الثقافي والعمل اليومي لإعاشة النفس (ويشمل ذلك الحالات التي لم يكن فيها العمل ضرورة اقتصادية)، وزيادة على ذلك فقد كسب كثير من العثمانيين معاشهم من العمل الذي لم يكن بالضرورة ضمن حقول اهتمامهم، فكانوا مضطرين لتأجيل وتقليص زمن الدراسة ليكون في وقت الفراغ، وبعضهم استخدم الأدوار والمنعطفات التي اتخذتها سير أعمالهم، بما فيها تعيينهم في مهمات على امتداد الدولة، لدعم دراساتهم بمدرسين جدد، ومع ذلك فإن حجم ونطاق الاهتمامات يوازيان طراز الحقبة الزمنية، وسيرهم لم تكن ممكنة فقط بل تستحق الانتباه والثناء.

وفي تلك الحالة، ما الذي تعلمنا إياه سير الأستاذ والطالب التي رأيناها هنا عن طريقة عمل العلم العثماني؟ إن النقاط الأربع التالية تلخص المسائل التي بحثها هذا الكتاب.

1 - لقد وُجد النشاط العلمي العثماني بطريقة متعددة المستويات، وانتقائية، وعملية، وبينما ينطبق هذا الوصف على قطاع عريض من أنظمة علمية أخرى في العصر قبل الحديث، فإن الحالة العثمانية كانت مثلاً مختلطاً جداً، فالثقافة العثمانية أقامت نفسها على أساس ماض غني وأيضاً حاضر أكثر غنى، ولمدة ستة قرون كان العثمانيون متصلين عن قرب بثقافات مختلفة وكثيرة، وكان التنظيم الاجتماعي في إطار البيت وعملية غرس النشاط العلمي والتقنية في إدارة الدولة قد رسما مقاربة عملية للعلم والتقنية، ولم تكن النفعية خالية من رمزية رعاية العلم والفن، سواء بواسطة الرعاية الفردية أو الرسمية، وهذه الأنماط ظهرت في كل مجالات عمل الدولة والمجتمع والثقافة -من التعليم والقانون والتمويل إلى الجيش- ونحن نراها الآن كذلك في العلم، وقد تشابكت الاهتمامات: في المركز والأطراف، الرعاة والعلماء، والاستعمال الوظيفي إلى

جانب رمزية السلطة والمكانة والهوية، وكل هذه المكونات والمعاني الثقافية نسجت ثوباً كان هو العلم والتقنية في الدولة العثمانية.

2 - ساهمت اللغة التركية العثمانية بكونها أداة للاستخدام العلمي عند النخبة العثمانية، إذ كانت اللغة التي أديرت بها الأنشطة الثقافية على مستوى الدولة، وإن الزبيدي، وهو من الهند، أنتج أعظم ما أبدع باللغة العربية ولكنه استفاد من المصادر التركية العثمانية، والجبرتي كتب تاريخ مصر بالعربية ولكنه لم يكن منفصلاً عن تقاليد التأريخ بالتركية العثمانية في مركز الدولة (حتى لو أنه لم يكن متحمساً للاعتراف بديْنه للأجيال السابقة من المؤرخين)[11]، وكانت التركية العثمانية هي لغة الثقافة عند النخبة (أما اللغة اليومية فكانت هي التركية الأناضولية)، وأي شخص حاول الحصول على اعتراف ورعاية السلطات كان عليه تقديم عمل بلغتها.

وهذا لا يعني أن استعمال اللغات المحلية للكتابات العلمية كان زائداً عن الحاجة، فأولئك الذين لم يسعوا لرعاية الدولة لم يكونوا ضليعين جداً بالتركية العثمانية، أو كانوا يعمدون إلى مخاطبة مجتمعاتهم (زيادة على الكتابة في حالات أخرى لمركز الدولة أو بدلاً من ذلك) استمروا في الكتابة باللغات المحلية، واستمر وجود الكتابة الأدبية والعلمية بل إنها ازدهرت بلغات البلقان المختلفة، واللغة العربية، والعبرية، وهكذا، وفي حالة اللغة العربية فإنها كانت أكثر من مجرد لغة محلية، حيث أنها احتفظت بكونها رابطاً بجمهور من المسلمين خارج نطاق الدولة العثمانية، وإن الترجمة، إلى جانب كتابة الأعمال الأصلية بالتركية مباشرة للمرة الأولى، أوجدت مجالاً معرفياً مهماً بالتركية العثمانية.

3 - كانت شبكات الرعاية عامل تنظيم هاماً للنشاط العلمي، فالبيوتات عملت وحدات تنظيمية اجتماعية، وفي بعض الأحيان، قدمت كذلك الموضع الذي يجري فيه النشاط العلمي، وفي بعض الأحيان، تحولت الرعاية الرسمية إلى مؤسسة وقفية، وفي هذه الحالة أفاد العالم من الوقف، فقد حصل على

راتب وتمتع بميزة الأكل في المطعم العام، بالإضافة إلى فوائد أخرى، ولكن حتى مع غياب الإطار القانوني، فإن العلاقة بين أعضاء الشبكة الاجتماعية - لاسيما في سياق الراعي (وهو عضو النخبة) والعالِم المحمي- كانت ملزمة بالتساوي للجانبين، وقد أثر التفاعل الاجتماعي في النشاط العلمي، وكان الدعم المالي قد سمح للناس بتكريس وقت للعلم، وكان تحديد اختيار الموضوع أو الهدف ملائماً أو متفقاً مع حقول اهتمام الراعي (سواء كانت حقيقية أو متخيلة).

4 - جلبت الدولة العثمانية قدراً من البيروقراطية للنشاط العلمي منذ العصر الحديث المبكر، فقد كانت رعاية النخبة للعلم والفن تراثاً مشرقياً إسلامياً، ولكن يمكن تتبع عملية التسلسل والتنظيم الممنهج للنشاط العلمي في الدولة العثمانية في العصر الحديث المبكر، فقد كانت العلاقة بين الراعي والمحمي شخصية وحميمة، ولكن أثناء العهد العثماني تم إضفاء الطابع المؤسسي في ظل الدولة، وصار العلماء يحتلون مناصب رسمية في البلاط والبيروقراطية، وبعض هذه المناصب ليس لها صلة باهتماماتهم العلمية (مثل منصب كاتب جلبي وهو كاتب في الجيش)، وفي حالات أخرى كانت الصلة أكثر وضوحاً (مثل المنصب المزدوج لتقي الدين حيث كان فلكي ومنجم الدولة في القصر وفي مرصد إسطنبول)، وكانت العملية بطيئة وجزئية، فالزبيدي والجبرتي، مثلاً، لم يكن لهما مناصب بيروقراطية ضمن الدولة العثمانية، ومع ذلك فقد كان من المهم لهما الحصول على روابط مع آخرين كانوا جزءاً من النظام الرسمي وتعاونوا مع الدولة، فأصبحا جزءاً من امتداد غير رسمي للدولة داخل قطاع ليس من الدولة في المجتمع، وقد حصل العلماء على مكانة حيوية في حضن الدولة، ولكن لم يكن إضفاء الطابع المؤسسي سبباً في جعل العلاقة الشخصية بلا أهمية، بل إنه منح بعداً إضافياً للنشاط العلمي.

التجديد العثماني

لقد قام هذا الكتاب بإعادة بناء المفهوم العثماني "للبدعة" وعلاقتها بالعلم والتقنية، وقد تنقلت الابتكارات جيئة وذهوباً عبر أوراسيا، بين الدولة العثمانية وأوروبا وآسيا إلى جانب الصراع (شبه) المستمر، وإن اختيار المعرفة من ثقافات أخرى وُجد أحياناً إلى جانب كل من المواجهات السياسية والعسكرية والثقافية الرسمية وغير الرسمية ضد تلك الثقافات، وبتعبير إريك دورستيلير Eric Dursteler، فإن الأسواق وميادين المعارك تعايشت جنباً إلى جنب بصفتها أنماطاً مختلفة للتفاعل[12]، وتغيرت الأهمية النسبية لقنوات معرفة معينة، وفي أثناء العصر الحديث المبكر، كانت قنوات المعرفة المتنوعة -إلى ومن العالم العثماني- أكثر توازناً بعض الشيء، فلم يكن هناك جانب أفضل بوضوح أو أكثر تطوراً من الآخر، ولم تكن شخصيات هذا الكتاب مشغولة بالضرورة بهواجس مسائل "الأصل" أو "البدعة" في المقام الأول.

ولكن تغير الحال بالطبع، منذ القرن الثامن عشر وما بعده، في الوقت الذي صارت فيه المصادر الأوروبية للمعرفة أكثر تأثيراً، وقد كانت أوروبا المسيحية على الدوام مصدر معرفة هاماً للعثمانيين، وحتى عندما ظهر توجه في وسط عهد السلطان سليمان الأول، للانطواء بصفته جزءاً من تعريف هوية وذوق ونمط عثماني جديد[13]، استمر الحوار الثقافي مع أوروبا، وفي الواقع كان العثمانيون في القرن السابع عشر قد أبدوا اهتماماً متزايداً بالمعرفة الطبية الجديدة من أوروبا، وكان المراقبون العثمانيون على وعي تام أن المعرفة المحددة التي يرونها كانت جديدة وأن مصدرها هو في الحقيقة أوروبا، مثلما حدث عندما دخل الطب الكيميائي الدولة العثمانية في نهاية القرن السابع عشر، وقاد هذا التطور إلى حيود هام عن طب الأخلاط القائم على علم النبات، وهو التراث الذي كان مقبولاً في الدولة العثمانية، وتبعاً لذلك سمي الطب الكيميائي بالطب الجديد، وكان عنوان الطب الكيميائي في اللغة العثمانية يبين أن المؤلفين كانوا متحمسين له، لاسيما بسبب كونه تجديداً، أو على الأقل هكذا قدموه

هم، ومع ذلك فإن هذه المعرفة الجديدة أثرت بشكل محدود جداً خارج الثقافة العلمية للنخبة، وحتى داخلها، فإن الطب الجديد وُضع في إطار المفاهيم الطبية المعروفة في ذلك الزمن واستُوعب داخلها[14].

وبرزت في القرن الثامن عشر نقاشات حية بين النخبة العثمانية عن مفاهيم التجديد والأصالة، وظهرت كلمات مثل جمال وتجديد واختراع وجديد وأصلي وخيال، في الشعر والنثر في ذلك الزمن، وكذلك استعرضت مواضيع جديدة في التصميم والتنظيم المكاني في الفنون والعمارة، وتقبل الناس في ذلك العصر هذه البنى بصفتها قمة الذوق الرفيع[15]، ومن المثير للاهتمام أنه في أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر، أصبح الانشغال بتجربة أشكال وخبرات جديدة أمراً مقدساً كذلك، ومع هذا فإن مفهوم الحداثة في أوروبا اكتسب قوة دفع ليصبح صنف تفكير متميز، وتطور هناك تفسير ذاتي لمسار تاريخي جديد، جاء معه التمييز بين العصور، والفصل التام بين الجديد والنظام القديم[16].

فقط في القرن التاسع عشر صعد الخطاب العثماني نحو توقعات وخبرات واحتمالات جديدة تغادر المفاهيم التقليدية والنقاط المرجعية*، وقد قامت المفاهيم الجديدة وكمية كبيرة من المعرفة الجديدة التي استوعبها العثمانيون بإحداث تغيرات في طريقة الحياة العثمانية لم تكن موجودة من قبل، وبالتأكيد ليس بهذه السرعة أو القوة أو العمق كما كان يحدث في ذلك الوقت، وكما يبدو فإن تغيرات صغيرة -مثل تبني النظام المتري الفرنسي لقياس الوزن والمسافة، وكذلك إدخال مكائن الخياطة عموماً ومكائن سنجر Singer خصوصاً- أصبحت ممكنة بالثقة بالنفس والاعتراف بالحاجة لخبرات جديدة وشرعيتها، وهذه بدورها جلبت تغيرات اقتصادية واجتماعية عميقة ودائمة في الطريقة التي ينظر بها الناس لفضائهم المادي، والعمل، والإنتاج.

(*) ستعترف المؤلفة بعد قليل أن نتائج هذه العملية كانت أقل بكثير من الآمال التي بنيت عليها.

لقد تبنت الدولة العثمانية النظام المتري في الوزن والقياس رسمياً سنة 1869، ولكنه كان مألوفاً فيها منذ الثلاثينيات، لقد كان مطبقاً أصلاً في مناطق معينة من الدولة في مجالات متعددة من التجارة، مثل سوق الأدوية في إسطنبول وسوق التبغ، على سبيل المثال، حيث كان الارتباط بالأسواق الدولية، ولكن في خريف 1869، بدأت عملية استغرقت خمس سنوات لتحويل النظام المتري إلى نظام ملزم على امتداد الدولة، وهذا ما وضع حداً لطرق الوزن والقياس التقليدية المتعددة المستعملة في كل الدولة، حيث كانت المصطلحات نفسها تعرّف بطرق مختلفة، وهذه الحالة تسببت في صعوبة نقل البضائع، وبذلك اعترضت سبيل التجارة الداخلية وأعاقت الإشراف الفعال على التجارة، وكان الدافع للتنظيم والتوحيد هو الحفاظ على أهداف حركة التنظيمات، وهي الإصلاحات التنظيمية في بنية الدولة والمجتمع والتي طبقت بين سنتي 1839-1876، وزيادة على ذلك فإن النظام المتري كان يهدف إلى تقليص هامش الخطأ وإمكانات العمل غير الأمين وغير القانوني، ولكن الواقع كان أقل إشراقاً، كما في بقية الإصلاحات، إذ أن مستوى التوحيد الذي افترض أن يحقق النظام المتري، ربما لم يكن واقعياً في المقام الأول، وإن التحقيقات التي أعقبت تطبيق الطريقة الجديدة أظهرت أنه بعد عقد من استهلالها، كان التطبيق جزئياً جداً فقط حتى في وزارات الدولة.

طبقت الطريقتان -القديمة والجديدة- معاً عند الناس والسلطات، وفي الحقيقة فقد نشرت مطبعة الحكومة جداول التبديل الرسمية، وهو إثبات على أنها انسجمت مع التحول، وكان النظام السابق مألوفاً جداً إلى درجة أن الناس استصعبوا القيام بتحول إلى طريقة جديدة في القياس، وكان النظام الجديد كذلك مختلفاً جداً عن الطريقة التقليدية ويتطلب مصطلحات جديدة، ومن ثم كان على العثمانيين تعويد أنفسهم على طريقة جديدة في التفكير والتعبير عن أنفسهم بلغة جديدة، وهي عملية لا يمكن إنجازها بسرعة وسهولة، ولم يحدث ذلك قبل الثلاثينيات من القرن العشرين حين تم التحول إلى النظام المتري في

صلب مناطق الدولة العثمانية (التي كانت قد انتهت في ذلك الوقت)* بفرض تطبيقه بالقانون التركي للأوزان والقياسات، وقد استغرقت عملية التحول ما لا يقل عن ستين عاماً، ولا يختلف هذا كثيراً عن العملية الموازية التي تمت في فرنسا حيث ولد النظام المتري وحيث استغرقت العملية خمسين عاماً ليستوعب المجتمع كلياً هذه الطريقة[17].

أنتجت شركة أمريكية آلة الخياطة سنجر، والتي أسست نفسها في أوروبا كذلك، وبعد هذا في المشرق، وقد ظهرت الآلة أولاً في بيروت سنة 1860، ومع نهاية القرن التاسع عشر أصبحت جهازاً منزلياً مألوفاً على امتداد المشرق، وعرفت شركة سنجر كيف تسوق الآلة جيداً: فقد انتشر وكلاؤها على امتداد المشرق وكانوا يقدمون عروض دفع ميسر (كانت سنجر هي الأولى التي عرضت الأقساط الشهرية في المشرق)، بالإضافة إلى التدريب، وقطع الغيار، والتصليح في البيت، وهذه الطريقة الجديدة في التسويق والتسعير، بالإضافة إلى بريق الآلة بوصفها نوعية ممتازة وأداة يمكن الاعتماد عليها، سمح كل ذلك للشركة بدخول كثير من البيوت، وقد أتاحت الآلات الانتقال إلى الإنتاج الصناعي، وتسويق المنتجات الجاهزة بالجملة، بما فيها الملابس والأحذية والمظلات، وإلى ذلك الوقت فإن عائلات كثيرة كانت قد اشترت المواد الخام وحاكت هذه الضروريات في البيوت، وتمكن الخياطون وصانعو الأحذية من تحسين

(*) لعله من المثير أن نلاحظ هنا أن عموم عملية "الإصلاح" هذه أدت إلى زوال هذه الدولة بعدما قامت بإنجازات مشهودة عجز من خلفوها على المحافظة عليها فضلاً عن البناء فوقها، وكانت نهايتها بقوة سلاح أعدائها الذين زعموا العمل على تطوير سكانها والأخذ بأيديهم نحو الأفضل فإذا بهم يتراجعون وتتدهور مكانتهم الدولية بعدما كانوا يؤلفون دولة عظمى واحدة ليصبحوا قبائل وشراذم لا قيمة لهم في المجتمع الدولي إلا بقدر ما يقدمون من خدمات لمصالح الدول الكبرى، وكان هذا المصير يختلف عن مصير بقية أعداء الحلفاء، حيث ظلت ألمانيا متماسكة حتى بعد حرب عظمى أخرى دخلتها وخسرتها، ودُفعت نحو التطور ثانية، كما أن روسيا ظلت واقفة على قدميها رغم محاولة الغرب وأد ثورتها.

ورشاتهم، ودخلت النساء في القوة العاملة بكثرة، والفضل لآلة الخياطة المنزلية إذ تمكنت النساء من الاستمرار في العمل في البيت وإنتاج كميات من البضائع ذات الجودة العالية التي يمكنهن بيعها، وكان بإمكانهن المساهمة في دخل العائلة دون مغادرة المنزل ومخالطة الأغراب (أصحاب العمل والزبائن)[18].

إن النظام المتري الجديد وآلة الحياكة الجديدة عملا بطرق مختلفة في المجتمع العثماني المَتأخر، ولكن كليهما فتح آفاقاً مالية جديدة وولد حقائق اجتماعية جديدة، وفي نفس الوقت فإنهما أعادا تثبيت النظام التقليدي، سواء الدولة المركزية أو المجتمع والعائلة حيث الهرمية والفصل، إن آلة الخياطة تنتمي للتقنيات "الصغيرة" (وفقاً لتعبير أوري كوبفرشميدت Uri Kupferschmidt) التي كانت تعمل بطريقة "ديمقراطية"، فالأجهزة والأشياء والخبرة -بما فيها آلات الطباعة وآلات التصوير وأجهزة البيانو والمصابيح والأجهزة الكهربائية والسيارات- كانت متوفرة في السوق ولا تُحكم من أعلى، ومع ذلك فالنظام المتري طُبق من الأعلى، وكلا الاختراعين تطلب التعود ولكن فيما بعد أوجدا أحوالاً شخصية جديدة وجلبا علاقات اجتماعية وعادات جديدة، وقادا الأفراد والجماعات نحو الاندماج الإقليمي والقومي[19]، وقد كانت التجربة العلمية العثمانية فسيفساء معقدة ومتطورة تعايشت قطعها المختلفة بانسجام وتنافس وتوتر.

الهوامش

تمهيد

1. Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), 216.

2. Peter Dear, "What Is the History of Science the History *Of*? Early Modern Roots of the Ideology of Modern Science," *Isis* 96 (2005): 390–406.

3. Ibid.

4. Naomi Oreskes, "Science and Public Policy: What's Proof Got to Do with It?," *Environmental Science and Policy* 7 (2004): 369–383.

5. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

6. Daniel Nadav, *Medicine and Nazism* (Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 2010).

7. Paul K. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London: NLB, 1975); Feyerabend, *Science in a Free Society* (London: NLB, 1978).

8. John Pickstone, *Ways of Knowing: A New History of Science, Technology and Medicine* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

9. A sample of Michel Foucault's monographs pertaining to the history of science include: *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (New York: Pantheon Books, 1965); *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (London: Tavistock, 1970); *The Archeology of Knowledge and the Discourse of Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1972); and *The Birth of the Clinic: The Archeology of Medical Perception* (London: Routledge, 1973).

10. Yehuda Elkana, "Unmasking Uncertainties and Embracing Contradictions: Graduate Education in the Sciences," in *Envisioning the Future of Doctoral Education: Preparing Stewards of the Discipline—Carnegie Essays on the Doctorate*, edited by Chris M. Golde and George E. Walker (San Francisco: Jossey-Bass, 2006), 65–96.

11. Kapil Raj, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007).

12. Dorothy E. Smith, *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge* (Boston: Northeastern University Press, 1990).

13. Sandra Harding and Kathryn Norberg, "New Feminist Approaches to Social Science Methodologies: An Introduction," *Signs* 30 (2005): 2009–2015.

14. David Bloor, *Knowledge and Social Imagery* (London: Routledge and Kegan Paul, 1976); Barry Barnes, David Bloor, and John Henry, *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis* (London: Athlone, 1996).

15. Harry M. Collins, *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice* (London: Sage, 1985); Collins, with Trevor Pinch, *The Golem: What You Should Know about Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

16. An example of the arguments between the different schools is the sharply critical article by Bloor on Latour and Latour's reply: David Bloor, "Anti-Latour," *Studies in the History of Philosophy of Science* 30 (1999): 81–112; Bruno Latour, "For David Bloor . . . and Beyond: A Reply to David Bloor's Anti-Latour," *Studies in the History of Philosophy of Science* 30 (1999): 113–129.

17. Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005).

18. Bruno Latour and Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* (Los Angeles: Sage, 1979); Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987); Latour, *We Have Never Been Modern*, translated by Catherine Parker (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

19. Bruno Latour, "On the Partial Existence of Existing and Nonexisting Objects," in *Biographies of Scientific Objects*, edited by Lorraine Daston (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 247–269.

20. Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002), chap. 1, "Can the Mosquito Speak?," 19–53.

21. Khaled Fahmy, "Women, Medicine, and Power in Nineteenth-Century Egypt," in *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, edited by Lila Abu-Lughod (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), 35–72; Fahmy, "The Anatomy of Justice: Forensic Medicine and Criminal Law in Nineteenth-Century Egypt," *Islamic Law and Society* 6 (1999): 224–271; Fahmy, "Modernizing Cairo: A Revisionist Narrative," in *Making Cairo Medieval*, edited by Nezar AlSayyad et al. (Lanham, MD: Lexington Books, 2005), 173–199; Fahmy, "The Essence of Alexandria (Part I)," *Manifesta Journal* 14: 64–72; Fahmy, "The Essence of Alexandria (Part II)," *Manifesta Journal* 16: 22–27.

22. On Barak, *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt* (Berkeley: California University Press, 2013).

23. On Barak, "Three Watersheds in the History of Energy," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 34 (2014): 440–453.

24. Marshall Sahlins, "'Sentimental Pessimism' and Ethnographic Experience, or, Why Culture Is Not a Disappearing 'Object,'" in *Biographies of Scientific Objects*, edited by Lorraine Daston (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 158–202.

25. Following Pamela H. Smith, *The Body of the Artisan: Art and Experience in the Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

26. Recently, Justin Stearns summarized nicely the major trends in the history of premodern Islamic science; see his "Writing the History of the Natural Sciences in the Pre-modern Muslim World: Historiography, Religion, and the Importance of the Early Modern Period," *History Compass* 9, no. 12 (2011): 923–951. Here I am concerned with the historiographical concerns that are relevant to the history of Ottoman science as a subfield of the history of Islamic science, and the next section focusing on the Ottoman period evolves out of this one.

27. Joseph Needham et al., *Science and Civilisation in China*, 7 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1957–2004). The series continues to be published after Needham's death under the auspices of the Needham Research Institute, commemorating his name by devoting research to science, technology, and medicine in eastern Asia.

28. Nathan Sivin, "Why the Scientific Revolution Did Not Take Place in China—Or Didn't It?," *Chinese Science* 5 (1982): 45–66. This is a much-cited article that appears regularly in anthologies. I relied on the revised version dated August 24, 2005, that includes his current thoughts on this question, which he revisits regularly. The updated version is archived on his private site at University of Pennsylvania: http://ccat.sas.upenn.edu/~nsivin/scirev.pdf.

29. Benjamin A. Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550–1900* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005).

30. George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007).

31. The exhibition website is http://www.1001inventions.com. The exhibition and its catalogue have ignited a heated debate on *islamsci* (the listserv of the Commission on History of Science and Technology in Islamic Societies) regarding their academic credibility. From May 2012 until October 2012 and again in October 2014, the listserv was busy with messages, alternatively debating and defending the academic virtues of the exhibition, and this historiographical trend in general. For a review of the exhibition catalogue, see Sonja Brentjes, "1001 Inventions: The Enduring Legacy of Muslim Civilization; edited by Salim T. S. al-Hassani; Washington, D.C.: National Geographic Society, 2012; 3rd ed.," *Aestimatio* 10 (2013): 119–153.

32. Sonja Brentjes raises this claim in her review of Ahmad al-Hassan's book on medieval chemistry and alchemy: "Ahmad Y. al-Hassan, *Studies in al-Kimya': Critical Issues in Latin and Arabic Alchemy and Chemistry*, Texte and Studien zur Wissenschaftsgeschichte, Band 4 (Hildeshein, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2009), ix, 320pp.," *Centaurus* 53 (2011): 67.

33. Roshdi Rashed, ed., *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 3 vols. (London and New York: Routledge, 1996). See also Sonja Brentjes's book review in *Technology and Culture* 40 (1999): 399–401.

34. Ahmad Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History* (New Haven: Yale University Press, 2010).

35. I wrote on the historiography of Ottoman medicine in Shefer-Mossensohn, "A Tale of Two Discourses: The Historiography of Ottoman-Muslim Medicine," *Social History of Medicine* 21 (2008): 1–12.

36. Adnan Abdülhāk Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 5th ed. (Istanbul: Remzi Kitabevi, 1991).

37. Marwa Elshakry, "When Science Became Western: Historiographical Reflections," *ISIS* 101 (2010): 98–109.

38. Gönül Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1992).

39. Şerefeddin Sabuncuoğlu, *Cerrahiyyetü'l-Ḥāniyye*, 2 vols., translated and edited by İlter Uzel (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1992).

40. Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam* (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 1988).

41. A collection of his articles was published in Ekmeleddin İhsanoğlu, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire* (Aldershot, UK: Ashgate, Variorum, 2004).

42. Kemal Çiçek, editor-in-chief, *The Great Ottoman-Turkish Civilisation* (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), vols. 3 and 4: *The Ottomans*.

43. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi* (Leiden: Brill, 2004).

44. Patrick H. Hutton, "The History of Mentalities: The New Map of Cultural History," *History and Theory* 20 (1981): 237–259; Fedwa Malti-Douglas, "*Mentalités* and Marginality: Blindness and Mamlûk Civilization," in *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1989), edited by C. E. Bosworth et al., 211–237.

45. Scott L. Montgomery, *Science in Translation: Movements of Knowledge Through Cultures and Time* (Chicago: Chicago University Press, 2000), 2–3.

46. Following Ronit Ricci, *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (Chicago: University of Chicago Press, 2011); Ricci, "Citing as a Site: Translation and Circulation in Muslim South and Southeast Asia," *Modern Asian Studies* 46, no. 2 (March 2012): 331–353; Ricci and Jan van der Putten, eds., *Translation in Asia: Theories: Practices, Histories* (Manchester: St. Jerome Publishing, 2011).

47. Steven A. Epstein, *Purity Lost: Transgressing Boundaries in the Eastern Mediterranean, 1000–1400* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2006).

48. The historiographical drive to understand the relationship between Christian and Muslim societies runs throughout Brentjes's studies. For a general and methodological overview, see Brentjes, "Crossing Boundaries: New Approaches to the History of 'Pre-Modern' Science and Technology," *Science in Context* 12, no. 3 (1999): 381–384.

49. Eric R. Dursteler, "On Bazaars and Battlefields: Recent Scholarship on Mediterranean Cultural Contacts," *Journal of Early Modern History* 15 (2011): 413–434.

50. Anna Contadini and Claire Norton, eds., *The Renaissance and the Ottoman World* (Farnham, Surrey, UK, and Burlington, VT: Ashgate, 2013).

51. For example, Gábor Ágoston, "Ottoman Artillery and European Military Tech-

nology in the Fifteenth and Seventeenth Centuries," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 47, nos. 1–2 (1994): 17–18.

52. Bernard Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline," *Islamic Studies* 1 (1962): 71–87.

53. J. Robson, "Bidʿa," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012); Bernard Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam," *Studia Islamica* 1 (1953): 52–53.

54. Vardit Rispler, "Toward a New Understanding of the Term *bid'a*," *Der Islam* 68 (1991): 320–328.

55. *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, translated from the Latin of the Elzevir edition of 1633 by Edward Seymour Forester (Oxford: Clarendon Press, 1968), 28, 135–136.

56. Following Keith Krause, *Arms and the State: Patterns of Military Production and Trade* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 30–31.

57. Virginia H. Aksan, "Enlightening the Ottomans: Tott and Mustafa III," *International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, Istanbul, 12–15 April 1999*, edited by Ali Çaksu (Istanbul: IRCICA, 2001), 173.

58. Jonathan Grant, "The Sword of the Sultan: Ottoman Arms Imports, 1854–1914," *Journal of Military History* 66 (2002): 9–36.

الفصل الأول: تحديد إطار "المعرفة" في الدولة العثمانية

1. See, for instance, the criticism in Kate Fleet, "The Missing Part of the Mediterranean History in the Late Medieval and Early Modern Period," in *The Turks*, vol. 3: *The Ottomans*, edited by Hasan Celâl Güzel et al. (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), 40–45.

2. Ernst Diez, "The Zodiac Reliefs at the Portal of the Gök Medreses in Siwas," *Artibus Asiae* 12 (1949): 99–104; Jean-Paul Roux, "Le décor animé du caravansérail de Karatay en Anatolie," *Syria* 49 (1972): 371–397; Katharina Otto-Dorn, "Figural Stone Reliefs on Seljuk Sacred Architecture in Anatolia," *Kunst des Orients* 12, no. 1 (1978–1979): 103–149.

3. See, for example, a question posed to the Saudi scholar Muḥammad Ṣāliḥ al-Munājid (b. 1960): a young Muslim seeks approval of her choice of an academic institution using this hadith. The preacher answers that the hadith is fabricated: http://islamqa.info/en/ref/13637 (accessed June 14, 2013).

4. An example is a fatwa, legal reasoning, of the late Saudi mufti ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Bāz (d. 1999), *Majmūʿ Fatāwā* (19th ed.) 30 vols. (Riyadh: Dār al-Qāsim, n.d.), 26:240–242.

5. These two points concern also modern critics of the hadith. Ibn Bāz (above) raises similar claims regarding the distance of China from the Arab world. In a YouTube clip, a Muslim preacher explains that the first part of the hadith—seek knowl-

edge—is indeed correct; the second part, even in China, should be regarded as an addition or explanation of the transmitter, not as an inherent part of the text of the hadith: http://www.youtube.com/watch?v=48_hvPk5Mos (accessed June 14, 2013).

6. Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon* (Leiden: Brill, 2007).

7. Abū al-Faḍl Muḥmmad bin Ṭāhir Ibn al-Qaysarānī, *Maʿrifat al-Tadhkira fī al-Aḥādīth al-Mawḍuʿa* (Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, AH 1406/1985), 101, hadith no. 118.

8. Abū al-Faraj Ibn Jawzī, *Kitāb al-Mawḍuʿāt* (Madina: al-Maktaba al-Salafiyya, 1966–1968), 1:215–216.

9. Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya, *Majmūʿ al-Fatāwā* (ʿAbd al-Raḥman bin Muḥammad bin Qāsim; Madina: Majmaʿ al-Malik Fahd: AH 1398), 18:382.

10. One can sense al-Ṣuyūṭī's popularity in the Turkish-speaking regions of the Ottoman Empire from the number of extant manuscripts in what are now Turkish libraries and museums: see the "Collected Catalogue of Manuscripts of Turkey Database" of the Turkish Ministry of Culture and Tourism at http://www.yazmalar.gov.tr/ (accessed June, 22, 2013).

11. E. Geoffroy, "al-Suyūṭī, Abu al-Faḍl ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad Djalāl al-Dīn al-Khuḍayrī," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012); Marlis J. Saleh, "Al-Suyūṭī and His Works: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times to the Present," *Mamluk Studies Review* 5 (2001): 73–89.

12. Jalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī, *Al-Laʾālīʾ al-Maṣnūʿa fī al-Aḥādīth al-Mawḍūʿa* ([Cairo]: al-Maktaba al-Ḥusayniyya, [1933/AH 1352]), 1:193.

13. Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley; University of California Press, 1993), 213.

14. Persis Berlekamp, *Wonder, Image, and Cosmos in Medieval Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 2011).

15. Thomas S. Goodrich, *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth-Century Ottoman Americana* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990), 15.

16. M. Pinar Emiralioğlu, *Geographical Knowledge and Imperial Culture in the Early Modern Ottoman Empire* (Farnham, UK: Ashgate, 2014); Emiralioğlu, "Relocating the Center of the Universe: China and the Ottoman Imperial Project in the Sixteenth Century," *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies* 39 (2012): 161–187; Kaveh Louis Hemmat, "Children of Cain in the Land of Error: A Central Asian Merchant's Treatise on Government and Society in Ming China," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30 (2010): 434–448.

17. Persis Berlekamp, "The Limits of Artistic Change in Fourteenth-Century Tabriz: The Paradox of Rashid al-Din's Book on Chinese Medicine, part I," *Muqarnas* 27 (2011): 209–250.

18. Gustave E. von Grunebaum, "The Response to Nature in Arabic Poetry," *Journal of Near Eastern Studies* 4 (1945): 137–151.

19. For example, Shah-Khan, "The Song of Creation: Sufi Themes on Nature,"

Sufi (London) 18 (Summer 1993): 27–30; Mine F. Thompson, "Turkey," in *Encyclopedia of Gardens: History and Design*, edited by Candice A. Shoemaker (Chicago: Fitzroy Dearborn, 2001), 3: 1333.

20. Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700–1100* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

21. Harold J. Cook, *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age* (New Haven, CT: Yale University Press, 2007), 1.

22. Eleazar Birnbaum, "The Questing Mind: Kātib Chelebi, 1609–1657," in *Corolla Torontonesis: Studies in Honour of Ronald Morton Smith*, edited by Emmet Robbins and Stella Sandahl (Toronto: TSAR, 1994), 145–155; J. D. Pearson, "Bibliography," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

23. Ḥājī Khalīfa [Katip Çelebi], *Kashf al-Ẓunūn 'an Asāmī al-Kutūb wal-Funūn* (Istanbul: Matabaat-i al-Alim, AH 1310 [1891–1892]), 2:203. Alexandor Šopov of Harvard University wrote his doctoral dissertation on early modern Ottoman translations of Arabic agricultural treatises as part of the intersection of environment, food production, science, and literature.

24. Mehmet Öz, "Agriculture in the Ottoman Classical Period," in *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, vol. 2: *Economy and Society*, edited by Kemal Çiçek (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), 32–40; Alan Mikhail, *Nature and Empire in Ottoman Egypt: An Environmental History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); Mikhail, "An Irrigated Empire: The View from Ottoman Fayyum," *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 569–590.

25. See, for example, *Yazma Eserlerden Tıbbi Bitki Hayvan ve Madenler Sergisi/Materia Medica Miniature Pictures Exhibition* (Istanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 2002).

26. Ayşegül Demirhan, *Mısır Çarşısı Drogları* (Istanbul: Sermet Matbaası, 1975); Demirhan, "The Place and the Importance of Mısır Çarşısı (Spice Bazaar) in Ottoman-Turkish Medicine," in *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, vol. 3: *Philosophy, Science and Institutions*, edited by Kemal Çiçek (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), 447–454.

27. J. Michael Rogers, "The Palace, Potions and the Public: Some Lists of Drugs in Mid-16th Century Ottoman Turkey," in *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, edited by Colin Heywood and Colin Imber (Istanbul: Isis, 1994), 273–295; Suraiya Faroqhi and Christoph K. Neumann, eds., *The Illuminated Table, the Prosperous House: Food and Shelter in Ottoman Material Culture* (Würzburg: Ergon, 2003).

28. On hospital gardens, see Miri Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500–1700* (Albany, NY: SUNY Press, 2009), 154–166.

29. Evliya Çelebi, *Seyahatname* (Istanbul: İqdam Matbaası, AH 1314 [1894]), 1:391–487; Evliya Çelebi, *The Seyahatname of Evliya Çelebi: Facsimile of Topkapı Sarayı Bağdat 304* (Cambridge, MA: Harvard University, 1993), 1b:237–309; Evliya Efendi, *Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa in the Seventeenth Century*, translated by Ritter Joseph von Hammer (London: Oriental Translation Fund, 1834), 1b:33–34, 40–42, 46, 59–60, 62–63, 64, 82, 84–86.

30. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Ali Emiri tasnifi, I. Ahmed/851.

31. Shirine Hamadeh, "Public Spaces and the Garden Culture of Istanbul in the Eighteenth Century," in *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, edited by Virginia H. Aksan and Daniel Goffman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 277–312.

32. Otaviano Bon, *The Sultan's Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court* (London: Saqi Books, 1996), 25–26; Douglas Scott Brookes, "*Table of Delicacies Concerning the Rules of Social Gatherings*: An Annotated Translation of Gelibolulu Mustafa Âli's Mevâ'idü'n-Nefâ'is fi Kavâ'idi'l-Mecâlis" (PhD diss., University of California, Berkeley, 1998); Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991), chaps. 9 ("The Hanging Garden of the 3rd Court, Its Pavilions, and the Outer Garden") and 10 ("The Pavilions of the Outer Garden"), 184–241.

33. Gülru Necipoğlu, "From International Timurid to Ottoman: A Change of Taste in Sixteenth-Century Ceramic Tiles," *Muqarnas* 7 (1990): 136–170.

34. Shirine Hamadeh, "Ottoman Expressions of Early Modernity and the 'Inevitable' Question of Westernization," *Journal of the Society of Architectural Historians* 63 (2004): 32–51.

35. Gülru Necipoğlu, "The Suburban Landscape of Sixteenth-Century Istanbul as a Mirror of Classical Ottoman Garden Culture," in *Gardens in the Time of the Great Muslim Empires*, edited by Attilio Petruccioli (Leiden: Brill, 1997), 44–45; Doris Behrens-Abouseif, "Gardens in Islamic Egypt," *Der Islam* 69 (1992): 302–312.

36. Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa 'Âli (1541–1600)* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

37. Gábor Ágoston, "Information, Ideology, and Limits of Imperial Policy: Ottoman Grand Strategy in the Context of Ottoman-Habsburg Rivalry," in *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, edited by Virginia H. Aksan and Daniel Goffman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 75–103. See also the following sample of more recent attempts that met with criticism: Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration* (New York: Oxford University Press, 2010); Pinar Emiralioğlu, *Geographical Knowledge and Imperial Culture*.

38. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, 2nd ed., with an introduction by Dimitri Gutas (Leiden: Brill, 2007; original 1970).

39. See, for example, Dimitri Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope," *Journal of the American Oriental Society* 101 (1981): 49–86.

40. Willi Gorzny, "Meninski, Franz," in *Deutscher Biographischer Index*, edited by Hans-Albrecht Koch et al. (Munich: K. G. Saur, 1986), 1335; Gert A. Zischka, *Allgemeines Gelherten-Lexikon* (Stuttgart: Alfred Kröner, 1961), 421.

41. We have today a reprint of his works in six volumes: Fransicus à Mesgnien Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium* (Istanbul: Simurg, 2000).

42. Ron Barkai, "Theoretical and Practical Aspects of Jewish Astrology in the

Middle Ages," in Barkai, *Science, Magic and Mythology in the Middle Ages* (in Hebrew), (Jerusalem: Van Leer Institute, 5747/1987).

43. Foucault, *The Order of Things*; Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology, and Other Essays* (New York: Harper and Row, 1977).

44. Meninski, Thesaurus, 2:3316–3318 (ʿilm). See also the article for *hikmet* in 1:1792–1793.

45. On the Ashʿariyya school, see W. Montgomery Watt, "Ashʿariyya," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

46. Gerhard Böwering, "God and His Attributes," *Encyclopaedia of the Qurʾān* (Brill Online, 2012).

47. D. Gimaret, "Muʿtazila," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

48. For folktales and their justification among Ottoman Jews, see Yaron Ben-Naeh, "Tried and Tested Spells: Magic Beliefs and Acts Among Ottoman Jews" (in Hebrew), *Paʿamim* 85 (2000): 89–111.

49. Following Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California, 1993).

50. Şerefeddin Sabuncuoğlu, *Mücerreb-nāme*, edited by İlter Uzel and Kenan Süveren (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yaınları, 1999).

51. Mehmet Gürlek, "Anadolu'da Yazılmış İlk Türkçe Cerrahî Yazmalara Bir Örnek: Alâ'im-i Cerrâhin," *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 6 (2011): 1423–1434.

52. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, edited by Robert Dankoff et al. (Istanbul: Yapı Kredi Yayinları, 2011), 1:261; *The Seyahatname of Evliya Çelebi: Facsimile of Topkapı Sarayı Bağdat 304*, 1b:158v; Evliya Efendi, *Narrative of Travels*, 2:116–117.

53. A. H. M. Zahniser, "Luqmān," *Encyclopaedia of the Qurʾān* (Brill Online, 2012). B. Heller [N. A. Stillman], "Luḳmān," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

54. Warren S. Walker and Ahmet E. Uysal, *Tales Alive in Turkey* (Lubbock: Texas Tech University Press, 1990), 24–34 (esp. p. 33).

55. Walker and Uysal, *More Tales Alive in Turkey* (Lubbock: Texas Tech University Press, 1992), 5–70 (esp. p. 60).

56. Kāmil Kāmil al-Bakrī wa-ʿAbd al-Wahāb al-Nūr, "Muqaddimat al-Taḥqīq"; Ahmed bin Mustafa Taşköprüzade, *Miftāḥ al-Saʿāda wa-Miṣbāḥ al-Siyāda fī Mawḍūʿāt al-ʿUlūm* (Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1968), 1–25; Pearson, "Bibliography."

57. Magyar Tudományos Akadémia, Könyvtár, manuscript Török F59. I thank my colleague Dr. Guy Burak of New York University for sharing his copy with me. This text is at the center of a collaborative group project directed by Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, and Cornell Fleischer.

58. I am indebted to Dr. Guy Burak of New York University, who generously shared with me insights from an ongoing project.

59. About the Taşköprüzade family, see Barbara Flemming, F. Babinger [Christine Woodhead], "Tashköprüzāde," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

60. Ahmed bin Mustafa Taşköprüzade, *Miftāḥ al-Saʿāda wa-Miṣbāḥ al-Siyāda fī Mawḍūʿāt al-ʿUlūm* (Kāmil Kāmil al-Bakrī wa-ʿAbd al-Wahāb al-Nūr, taḥqīq) (Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1968).

61. Katip Çelebi, *Jāmiʿ al-mutūn min jull al-funūn* (manuscript held at the Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Istanbul, 2012). I thank Dr. Guy Burak for sharing his copy of the manuscript.

62. Paul J. Heck, *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization* (Leiden: Brill, 2002); Heck, "The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization," *Arabica* 49 (2002): 27–54.

63. See, for example, Karen Bauer, "'I Have Seen the People's Antipathy to This Knowledge': The Muslim Exegete and His Audience, 5th/11th-7th/13th Centuries," in *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, edited by Asad Q. Ahmed et al. (Leiden: Brill, 2011), 293–314.

64. George Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

65. See the collection of articles by A. I. Sabra, *Optics, Astronomy, and Logic: Studies in Arabic Science and Philosophy* (Aldershot: Variorum, 1994).

66. For example, *Ta'rīkh ibn Khaldūn*, 1:376–377, 404; *The Muqaddimah*, 346–347, 377–378.

67. See, for instance, Robert Morrison, *Islam and Science: Niẓām al-Dīn al-Nīsābūrī* (London: Routledge, 2007); Nahyan Fancy, *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafīs, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection* (London: Routledge, 2013); Justin Stearns, "'All Beneficial Knowledge Is Revealed': The Rational Sciences in the Maghrib in the Age of al-Yūsī (d. 1102/1691)," *Islamic Law and Society* 21 (2014): 49–80.

68. Marijana Kavčić, "Arabic Manuscripts of the National and University Library 'St. Kliment Ohridiski,' Skopje, Republic of Macedonia," in *From Codicology to Technology: Islamic Manuscripts and Their Place in Scholarship*, edited by Stefanie Brinkmann and Beate Wiesmüller (Berlin: Frank and Timme, 2009), 175–193.

69. Aḥmad ibn ʿAbd al-Munʿim Damanhūrī, *Shaykh Damanhūrī on the Churches of Cairo (1739)*, edited and translated by Moshe Perlmann (Berkeley: University of California Press, 1975), 2.

70. ʿAbd al-Raḥmān al-Jabartī, *ʿAjā'ib al-Āthār fī al-Tarājim wa-al-Akhbār* (Cairo: n.p., AH 1236 [1820]), 2:25.

71. Muḥammad Khalīl Abū al-Faḍl al-Murādī, *Silk al-Durar fī Aʿyān al-Qarn al-Thānī ʿAshr* (Baghdad: Maktabat al-Mathnā, 196–), 1:116; H. A. R. Gibb, "Al-Murādī, 5.," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

72. Jane H. Murphy, "Aḥmad al-Damanhūrī (1689–1778) and the Utility of Expertise in Early Modern Ottoman Egypt," *Osiris* 25 (2010): 85–103.

73. Lawrence I. Conrad, "Scholarship and Social Context in the Near East," in *Knowledge and the Scholarly Medical Traditions*, edited by Don Bates (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 81–101; Peter E. Pormann, "The Physician and the Other: Images of the Charlatan in Medieval Islam," *Bulletin of the History of Medicine* 79 (2005): 189–207.

74. See Doris Behrens-Abouseif, "The Image of the Physician in Arab Biographies of the Post-Classical Age," *Der Islam* 66 (1989): 331–343, which is based on the biographical lexicons in Arabic from the Levant written in the Mamluk and Ottoman period. To this pool of evidence I add my own acquaintance with the Ottoman lexicons focusing on Anatolia—for example, Ahmed bin Mustafa Taşköprüzade, *Al-shaqā'iq al-nuʿmānīyya fī ʿulamā' al-dawla al-ʿuthmāniyya* (manuscript in the Süleymaniye Library, East Efendi 2308); and ʿAlī bin Bālī bin Muḥammad Bey Manq, *al-ʿIqd al-Manẓūm fī Dhikr Afāḍil al-Rūm; Dhayl al-Shaqā'iq* (manuscript in the Süleymaniye Library, Bağadatlı vehbi Efendi 1065).

75. W. Ende, "Mudjāwir, f. mudjāwira," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

76. Najm al-Dīn Abū al-Makārim Muḥammad b. Muḥammad al-Amīrī al-Ghazzī, *Lutf al-Samr wa-Qatf al-Thamr min Tarājim Aʿyān al-Ṭabaqa al-Ūlā min al-Qarn al-Ḥādī ʿAshr* (Damascus: Wizārat al-Thaqāfa wal-Irshād al-Qawmī, 1981), 1:30–41.

77. Muḥammad Amīn b. Faḍlallah al-Muḥibbī, *Ta'rīkh Khulaṣat al-Athr fī Aʿyān al-Qarn al-Ḥādī ʿAshr* (Beirut: Maktabat Khayyāṭ, 1966), 4:299–300.

78. Al-Murādī, *Silk al-Durar*, 4:264–265.

79. Alongside the Ḥanafī judge who represented the Ottoman imperial law and was sent accordingly from the imperial center to serve in the urban centers throughout the empire, a local judge also served, representing the local common school, which in al-Shām was Shāfiʿī.

80. Al-Muḥibbī, *Ta'rīkh Khulaṣat al-Athr*, 1:406–408.

81. For further details, see Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine*, 21–29.

82. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Manhaj al-sawī wal-manhal al-rawī fī al-ṭib al-nabawī* (manuscript held at the Wellcome Institute for the History of Medicine Library, Wms. Or.90); Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Kataloğu* (Istanbul: Topkapi Sarayı Müzesi, 1966), 3:859–860.

83. Abdurrahman Atçıl, "Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300–1600): Aristotle's Theory of Sciences in Works on *Uṣūl al-Fiqh*," *Osmanlı Araştımaları/Journal of Ottoman Studies* 41 (2013): 33–54.

84. Abū Ḥāmid Al-Ghazzālī, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, translated by W. M. Watt (London: G. Allen and Unwin, 1953), 11.

85. Al-Ghazzālī, *Al-Munqidh min al-Ḍalāl wal-Mawṣil ilā dhī al-ʿIzza wal-Jalāl* (Beirut: Al-Lajna al-Lubnāniyya li-Tarjamat al-Rawā'iʿ, 1969), 18–27; R. J. McCarthy, trans., with David Burrell and William Graham, *Al-Ghazali's Path to Sufism; His Deliverance from Error—al-Munqidh min al-Dalal* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2000), 27–42.

86. Al-Ghazzālī, *The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text*, translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000), xv–xvi.

87. See, for example, Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. (New York: Columbia University Press, 1983); Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (Oxford: Oneworld, 1997); Oliver Leaman, *Islamic Philoso-*

phy, 2nd ed. (Cambridge, UK: Polity, 2009); R. Arnaldez, "Falsafa," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

88. Ahmed bin Mustafa Taşköprüzade, *al-shaqā'iq al-nu'mānīyya*, fols. 208r–209r; 'Abd al-Ḥayy bin 'Imād, *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab* (Beirut: Maktab al-Tijārī lil-Ṭibā'a wal-Nashr wal-Tawzī', [1966]), 8:281.

89. Ḥājī Khalīfa, *Kashf al-Ẓunūn*, 2:203–205.

90. Khaled El-Rouayheb, "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500–1800," *Islamic Law and Society* 11 (2004): 213–232; El-Rouayheb, "Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth-Century Egypt," *Die Welt des Islams* 45 (2005): 1–19; El-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900–1900* (Leiden: Brill, 2010).

91. Following Ronit Ricci, *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (Chicago: University of Chicago Press, 2011); Ricci, "Citing as a Site: Translation and Circulation in Muslim South and Southeast Asia," *Modern Asian Studies* 46, no. 2 (March 2012): 331–353; Ricci and Jan van der Putten, eds., *Translation in Asia: Theories, Practices, Histories* (Manchester: St. Jerome, 2011).

92. Ḥājī Khalīfa, *Kashf al-Ẓunūn*, 2:586–589.

93. F. Jamil Ragep, "Astronomy," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012); David A. King, "Mamluk Astronomy and the Institution of *Muwaqqit*," in *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, edited by Thomas Philipp and Ulrich Haarman (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 153–162.

94. David A. King, "The Astronomy of the Mamluks," *Isis* 74 (1983): 531–555; King, "The Astronomy of the Mamluk: A Brief Overview," *Muqarnas* 2 (1984): 73–84; King, "Mamluk Astronomy and the Institution of *Muwaqqit*," 153–162.

95. Ḥājī Khalīfa, *Kashf al-Ẓunūn*, 1:65–66, 96–97, 110–113, 493, 572–576.

96. Daniel A. Stolz, "The Lighthouse and the Observatory: Islam, Authority, and Cultures of Astronomy in Late Ottoman Egypt" (PhD diss., Princeton University, 2013).

97. Ḥājī Khalīfa, *Kashf al-Ẓunūn*, 2:586–589.

98. Ibid., 2:657.

99. Ibid., 2:101.

100. The literature on Takîyüddîn and the observatory in Istanbul is quite considerable. A few typical examples are: A. Süheyl Ünver, *İstanbul Rasathanesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985); Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 99–109; Sayılı, *The Observatory in Islam*, 289–305; Yavuz Unat, "Takîyüddîn and the Istanbul Observatory," in *The Turks*, vol. 3: *The Ottomans*, edited by Hasan Celâl Güzel et al. (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), 819–830; D. A. King, "Taḳī al-Dīn," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

101. A copy of the manuscript is archived in the Istanbul University Library. H. Sohrweide, "Luḳmān b.Sayyid Ḥusayn," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

102. F. Jamil Ragep, "Astronomy in the Fanārī-Circle: The Critical Background of Qādīzāde al-Rūmī and the Samarqand School," in *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (2009 Bursa)—bildiriler; International Symposium on Molla Fanārī (2009 Bursa)—proceedings*, edited by Tevfik Yücedoğru et al. (Bursa: Bursa Yüyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010), 165–176; Ragep, "Ḳāḍī-zāde Rūmī," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

103. Pinelopi Stathi, "The Seismologia and Their Diffusion During the Ottoman Period," in *Natural Disasters in the Ottoman Empire*, edited by Elizabth Zachariadou (Rethymnon: Crete University Press, 1999), 241–247.

104. Sayılı, *The Observatory in Islam*, 292; Unat, "Takîyüddîn and the Istanbul Observatory," 820–821.

105. This impression may be obtained from Ekmeleddin İhsanoğlu et al., *Osmanlı Astronomi Literaturu Tarihi*, 2 vols. (Istanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kultur Arastirma Merkezi, 1997).

106. Gülçin Tunalı Koç, "Osmanlı Siyaset Kültürünü Anlamada Kaynak Olarak—İlm-i Nücûm: Sadullah al-Ankaravî," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3 (2004): 183–195; Tunalı Koç, "'Sözüm bu iki gözüm ve vefâ': Müneccim Sadullah el-Ankaravî'nin Kaleminden 19.yy Akarası'ndaki Hizmetkârlar," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımalar* 5 (Spring 2007): 41–66; Tunalı Koç, "Sadullah Efendi'nin İlm-i Nücûm Kaynaklarından Tanzimat Ankarasına Bir Katkı," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 24 (Fall 2008): 369–392.

107. Al-Muḥibbī, *Ta'rīkh Khulaṣat al-Athr*, 4:301; İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literaturu Tarihi*, 1:275–276; Boris A. Rosenfeld and Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mathematicians, Astronomers, and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th–19th c.)* (Istanbul: Islam Tarih, Sanat ve Kultur Araştırma Merkezi, 2003), 359–360.

108. On the resilience of traditional concepts regarding time and the mechanisms of fixing it, alongside other mechanisms for time fixing in the later Ottoman period, see Avner Wishnitzer, "'Our Time': On the Durability of the Alaturka Hour System in the Late Ottoman Empire," *International Journal of Turkish Studies* 16, nos. 1–2 (2010): 47–69.

109. Rhonda Martens, *Kepler's Philosophy and the New Astronomy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); Elizabeth Spiller, *Science, Reading, and Renaissance Literature: The Art of Making Knowledge, 1580–1670* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

110. Salim Aydüz, "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık," in *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, edited by Feza Günergün (Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1995), 159–207; Avner Wishnitzer, *Reading Clocks Alla Turca: Time and Society in the Late Ottoman Empire* (Chicago: University of Chicago Press, forthcoming).

111. Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (New York: Oxford University Press, 1987), 103–115.

112. Wishnitzer, *Reading Clocks Alla Turca.*

113. Maurice Cerasi, "The Urban Perspective of Ottoman Monuments from Sinan

to Mehmet Tahir—Change and Continuity," in *Aptullah Kuran için Yazılar/ Essays in Honour of Aptullah Kuran*, edited by Çiğdem Kafesçioğlu and Lucienne Thys-Senocak (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 180–181.

114. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, vol. 7, bk. 2:107–110.

115. Abū al-Qāsim Khalaf ibn ʿAbbās al-Zahrāwī, *Albucasis on Surgery and Instruments*, translated and edited by M. S. Spink and G. L. Lewis (London: Wellcome Institute of the History of Medicine, 1973); Sami Khalaf Hamarneh, *Drawings and Pharmacy in al-Zahrawi's 10th century Surgical Treatise* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1961); Emilie Savage-Smith, "Al-Zahrāwī," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

116. Şerefeddin Sabuncuoğlu, *Cerrahiyyetü'l-Hāniyyet*, edited by İlter Uzel, 2 vols. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1992); Ahmet Süheyl Ünver, "XVinci Asırda Türkiyede Tecrubi Tababete ait İki Misal," *İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası* 3 (1949): 1–4; Gönül Güreşsever, "Kitab al-Cerrahiyet al-Hāniye (Istanbul Tıp Tarihi Enstitüsü Nüshası) Minyatürler," *I. Milletarası Türkoloji Kongresi. Tebliğler* (Istanbul: İstanbul Üniversitesi, 1979), 3:771–785.

117. Nuran Yıldırım, "XV. Yüzyıla ait Anonim Bir Cerrahnâme Cerrahi Yöntemlerin Kullanıldığı Fasıllar Tıbbı Terminoloji ile Bitki, Drog ve Madde Isimleri," *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları/The New History of Medicine Studies* 10–11 (2004–2005): 325–433.

118. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 7:107–110; Miri Shefer-Mossensohn, "An Ottoman Observer of Central European Surgery in Middle of the Seventeenth Century," *Vesalius* 14, no. 1 (2008): 4–7; J. W. Livingston, "Evliya Çelebi on Surgical Operation in Vienna," *Al-Abhath* 23 (1970): 223–245; Arslan Terzioğlu, "Evliya Çelebi's Beschreibung der Südosteuropäischen Hospitäler und Heilbäder des 17. Jahrhunderts und ihre Kulturgeschichtliche Bedeutung," *Revue des Études Sud-Est Européennes* 13 (1975): 429–442.

119. Jonathan Grant, "Crossing the Eastern Divide: Western Civilization and Islam in the Views of Chaadaev and Gokalp," *History Compass* 3 (2005): 1–7; M. Sait Özervali, "Transferring Traditional Islamic Disciplines into Modern Social Sciences in Late Ottoman Thought: The Attempts of Ziya Gokalp and Mehmed Serefeddin," *Muslim World* 97 (2007): 317–330.

120. Avi Rubin, "East and West: Bahjat and Tamimi in Wilayat Beirut" (in Hebrew), *Jamāʿa* 7 (2001): 54–81.

121. Palmira Brummet, "The Yeni and the Eski Cultural Change and Envisioning the 'Modern' in Late Ottoman Cartoons," in *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, vol. 3: *Philosophy, Science and Institutions*, edited by Kemal Çiçek (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), 134–140; Nora Şeni, "Fashion and Women's Clothing in the Satirical Press of Istanbul at the End of the 19th Century," in *Women in Modern Turkish Society*, edited by Sirin Tekeli (London: Zed Books, 1995), 25–45.

122. Robert Morrison, "The Reception of Early-Modern European Astronomy by Ottoman Religious Scholars," *Archivum Ottomanicum* 21 (2003): 187–195. Avner Ben-Zaken also discussed Copernican cosmology and advanced technological equipment

in the early modern Ottoman Empire: Avner Ben-Zaken, *Cross-Cultural Scientific Exchanges in the Eastern Mediterranean, 1560–1660* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2010); Ben-Zaken, "The Heavens of the Sky and the Heavens of the Heart: The Ottoman Cultural Context for the Introduction of Post-Copernican Astronomy," *British Journal for the History of Science* 37 (2004): 1–28; Ben-Zaken, "The Revolving Planets and the Revolving Clocks: Circulating Mechanical Objects in the Mediterranean," *History of Science* 49 (2011): 125–148. Several critics reject his claims, as in the following book review: Sonja Brentjes, "Cross-Cultural Exchange in the Mediterranean," *Journal for the History of Astronomy* 42 (2011): 411–415.

123. Dror Ze'evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900* (Berkeley: University of California Press, 2006), "Conclusion: Modernity and Sexual Discourse," 167–171.

الفصل الثاني: أين وكيف جرى التعليم؟

1. Selçuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839–1908* (Leiden: Brill, 2001), 19.

2. Nelly Hanna, *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003).

3. Avner Giladi's work is of central importance in this field. His works in English include "Concepts of Childhood and Attitudes towards Children in Medieval Islam: A Preliminary Study with Special Reference to Infant and Child Mortality," *JESHO* 32 (1989): 121–152; "Infants, Children, and Death in Medieval Muslim Society: Some Preliminary Observations," *Social History of Islam* 3 (1990): 345–368; *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Islam Society* (Houndmills, Basingstoke, UK: Macmillan in association with St. Antony's College, Oxford, 1992); "The Child Was Small . . . Not So the Grief for Him: Sources, Structure and Content of al-Sakhāwī's Consolation Treatise for Bereaved Parents," *Poetics Today* 14 (1993): 367–386; "Islamic Consolation Treatises for Bereaved Parents: Some Bibliographical Notes," *Studia Islamica* 81 (1995): 197–202; "Gender Difference in Child Rearing and Education: Some Preliminary Observations with Reference to Medieval Muslim Thought," *Al-Qantara* 16 (1995): 291–308; "Individualism and Conformity in Medieval Islamic Educational Thought: Some Notes with Special Reference to Elementary Education," *Al-Qantara* 26 (2005): 99–121; "The Child in Islam," in *Children and Childhood in World Religions: Primary Sources and Texts*, edited by Don S. Browning and Marcia J. Bunge (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2009), 151–216.

4. Gottfried Hagen, "'He Never Took the Path of Pastime and Play': Ideas of Childhood in Ottoman Hagiography," in *Scripta Ottomanica et Res Altaicae: Festschrift für Barbara Kellner-Heinkele zu ihrem 60. Geburtstag*, edited by Ingeborg Hauenschild et al. (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2002), 95–118.

5. Miri Shefer, "Medical and Professional Ethics in Sixteenth-Century Istanbul:

Towards an Understanding of the Relationships between the Ottoman State and the Medical Guilds," *Medicine and Law* 21 (2002): 307–319.

6. See, for example, Leslie Peirce, "Haciye Sabah's Story: A Teacher on Trial," in *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 251–275.

7. Hagen, "'He Never Took the Path of Pastime and Play,'" 107.

8. Giambattista Toderini, *Letteratura Turchesca* (Venice: Presso G. Storti, 1787), 2:1–28.

9. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 2 vols. (Istanbul: İz Yayıncılık, 1997); İzgi, "Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar," in *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, edited by Feza Günergün (Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1995), 129–158.

10. İhsan Fazlıoğlu, "The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science," *Journal for the History of Arabic Science* 14 (2008): 22–23.

11. Şükran Fazlıoğlu, "*Manzûme fi Tertîb el-Kutûb fi el-Ulûm* ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları," *Değerler Eğitimi Dergisi* 1 (2003): 97–110; Fazlıoğlu, "Nebī Efendi-zāde'nin 'ḳaṣīde fī el-kutub el-meşhūre fī el-'ulūm' una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders ve Kitab Haritası," *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 3 (2003): 191–221.

12. See, for example, İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*.

13. Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).

14. Richard C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (London: Ithaca Press, 1986).

15. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 3rd ed. (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 1988), 15–16, 243–246; Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2002), 228–229; Yasemin Beyazit, "Efforts to Reform Entry into the Ottoman İlmiyye Career towards the End of the 16th Century: The 1598 Ottoman İlmiyye Kanunnamesi," *Turcica* 44 (2012–2013): 201–218.

16. Fazlıoğlu, "*Manzûme fi Tertib el-Kutûb fi el-Ulûm* ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları," 97–110; Fazlıoğlu, "Nebī Efendi-zāde'nin 'ḳaṣīde fī el-kutub el-meşhūre fī el-'ulūm,'" 191–221.

17. Şükran Fazlıoğlu, "Ta'lîm ile İrşâd arasında: Erzorumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı," *Dîvân İlmi Araştırmalar* 18 (2005): 115–173.

18. See the studies by Berkey and Chamberlain (cited in note 13 above). Berkey and Chamberlain changed the picture that arose from George Makdisi's research (*The Rise of the Colleges*) regarding the centrality of the *medrese*, perhaps even its exclusivity, in the Muslim educational system.

19. Birnbaum, "The Questing Mind: Kātib Chelebi," 133–158; Orhan Şaik Gökyay, "Kātib Čelebi," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online).

20. A third work, *Kashf al-Ẓunūn ʿan Asāmī al-Kutūb wal-Funūn* (The revelation of thoughts: Names of the books and the sciences), was discussed in the previous chapter.

21. Katib Çelebi, *Tuhfet ül-Kibar fi Esfār el-Bihar* (Istanbul: Matbaa-yı Bahriye, AH 1329 [1913]).

22. Katip Çelebi, *Mizan al-haqq fi ikhtiyar al-ahaqq* (manuscript in the Cambridge Library, Add. 442). The treatise was translated into English: Katip Çelebi [Haji Khalifa], *The Balance of Truth*, translated by G. L. Lewis (London: G. Allen and Unwin, 1957).

23. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 9–10, 242–244; C. E. Bosworth, "Ṣofta," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

24. İsmail E. Erünsal, *Ottoman Libraries: A Survey of the History, Development and Organization of Ottoman Foundation Libraries* (Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University, 2008).

25. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 1:3, 263.

26. Godfrey Goodwin, *A History of Ottoman Architecture* (London: Thames and Hudson, 1971), 205–206.

27. Hagen, "'He Never Took the Path of Pastime and Play,'" 107.

28. Of course, Gabriel Baer conducted the original research into the Ottoman guilds. In recent years, research has diversified and deepened, and deals with the guilds as economic, social, and religious organizations. Representative samples of such contemporary research, which also addresses vocational training in the framework of the organization, include the following: Amnon Cohen, *The Guilds of Ottoman Jerusalem* (Leiden: Brill, 2001); Eunjeong Li, *Guild Dynamics in Seventeenth-century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden: Brill, 2004); Suraiya Faroqhi and Randi Deguilhem, eds., *Crafts and Craftsmen of the Middle East* (London: I. B. Tauris, 2005).

29. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, 3rd ed. (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 1988), 300–357.

30. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, 197–201; B. O'Kane, "Sinān," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

31. Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993), 139–143.

32. Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Riḥla fī Ṭalab al-Ḥadīth* ([Beirut:] Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya [1985/AH 1395]).

33. Monique Bernards, "*Ṭalab al-ʿIlm* amongst the Linguists of Arabic During the ʿAbbasid Period," in *ʿAbbasid Studies: Occasional Papers of the School of ʿAbbasid Studies, Cambridge, 6–10 July 2002*, edited by James E. Montgomery (Louvain: Peeters, 2004), 33–46.

34. Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, edited by S. M. Stern, translated by C. R. Barber and S. M. Stern, vol. 2 (Chicago: Aldine, 1967), chap. 6, "Ṭalab al-Ḥadīth," 164–180.

35. Suraiya Faroqhi, *Travel and Artisans in the Ottoman Empire: Employment and Mobility in the Early Modern Era* (London: I. B. Tauris, 2014).

36. Paul E. Walker, "Knowledge and Learning," *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Brill Online, 2012); Sam I. Gellens, "The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comparative Approach," in *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, edited by Dale Eickelman and James Piscatori (Berkeley: University of California Press, 1990), 50–65; Abderrahmane El Moudden, "The Ambivalence of *Rihla*: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800," in Eickelman and Piscatori, *Muslim Travellers*, 69–84.

37. Ahmed bin Mustafa Taşköprüzade, *al-Shaqā'iq al-Nu'māniyya fī 'Ulamā' al-Dawla al-'Uthmāniyya* (Egypt: Būlāq, AH 1299), 1:84–92 (printed on the margins of Aḥmad bin Muḥammad ibn Khalikān, *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān* [Egypt: Būlāq, AH 1299]). An English translation for this specific entry is to be found in Ibn Tashköprüzade, "The Biography of an Ottoman Jurist (1350–1431), from *Al-Shaqa'iq al-Nu'maniyya*," in *Islam*, translated and edited by Bernard Lewis (New York: Harper and Row, 1974), 2:45–49.

38. See, for example, the discussion on the possibilities of travel to and from Damascus in the eighteenth century in James Grehan, *Consumer Culture in 18th-century Damascus and Everyday Life* (Seattle: University of Washington Press, 2007), chap. 1, "City and Environment," 21–55.

39. Michael Winter, "Cultural Ties between Istanbul and Ottoman Egypt," in *Turkey: The Ottoman Past and the Republican Present* (in Hebrew), edited by Michael Winter and Miri Shefer (Tel Aviv: University of Tel Aviv, Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 2007), 27–43.

40. Muḥammad bin Aḥmad bin Iyās, *Badā'i' al-Zuhūr Fī Waqā'i' al-Duhūr*, taḥrīr Muḥammad Muṣṭafā (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, AH 1369/1960), 5:467 and in many other places.

41. Gellens, "The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies," 58–59.

42. Kazuaki Sawai, "Japon Teknolojisi'ne karşı: XVI. Yüzyılda Doğu Asya'da Osmanlı Tüfeğinin Yeri," in *Eskiçağ'dan Modern Çağ'a Ordular: Oluşum, Teşkilat ve İşlev*, edited by Feridun M. Emecen (Istanbul: Kitabevi, 2008), 341–354.

43. Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandīs in the Ottoman World, 1450–1700* (Albany: State University of New York Press, 2009).

44. Lâle Can, "Connecting People: A Central Asian Sufi Network in Turn-of-the-Century Istanbul," *Modern Asian Studies* 46, no. 2 (March 2012): 373–401.

45. Bernard Lewis, *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 114.

46. Al-Muḥibbī, *Ta'rīkh Khulaṣat al-Athr*, 2:232.

47. For the large convoy leaving with Selim when he left Cairo, including leading physicians, see Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine*, 187.

48. Tofiqh Heiderzadeh, "İran Alimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları (Timur Döneminin Başından Safevi Döneminin Sonuna Kadar)," *Osmanlı Bilimi Araştırmaları/Studies in Ottoman Science* 2 (1998): 211–242; Nomi Heger,

"The Status and the Image of the Persianate Artist" (PhD diss., Princeton University, 1997).

49. Beatrice F. Manz, "Ulugh Beg," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012); Manz, "Ulugh Begh, Transoxania and Turco-Mongolian Traditions," in *Iran and Iranisch Geprägte Kulturen: Studien zum 65. Geburstag von Bert G. Fragner*, edited by Markus Ritter et al. (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2008), 20–27; George Saliba, "Reform of Ptolemaic Astronomy at the Court of Ulugh Beg," in *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree*, edited by Charles Burnett et al. (Leiden: Brill, 2004), 810–824.

50. Robert Hannah, "The *Meridiana* of Ulugh Beg in Hagia Sophia, Constantinople," *Nuncius: Journal of the History of Science* 22 (2007): 7–14.

51. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 20, 47–49, 62–63, 88, 99, 112.

52. Casale, *The Ottoman Age of Exploration.*

53. Lewis, *From Babel to Dragomans*, 108–114. For the Ottoman-Mughal relations in the context of the hajj, see Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans, 1517–1683* (London: I. B. Tauris, 1994), chap. 6, "The Pilgrimage as a Matter of Foreign Policy," 127–145.

54. Regarding the threat, see Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, 134–135; Heger, "The Status and the Image of the Persianate Artist," 87. For Ali's strong Ottoman identity, see Brookes, *Table of Delicacies Concerning the Rules of Social Gatherings.*

55. Christine Woodhead, "Naʿīmā," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

56. Mustafa Naima, *Tarih-i Naima: Rawdat al-Husayn fi Khulasat Akhbar al-Khafiqin* (Istanbul: Matbaa-ı Amire, AH 1281), 2:413 (for AH 1036/1626–1627), 3:362 (for 1048/1638), 5:336–37 (for AH 1062/1653), 6:170 (for AH 1066/1656).

57. Wishnitzer, "Teaching Time: Schools, Schedules, and the Ottoman Pursuit of Progress," *New Perspective on Turkey* (2010), 8.

58. Rhoads Murphey, "The Ottoman Attitude towards the Adoption of Western Technology: The Role of the Efrenci Technicians in Civil and Military Applications," in *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman*, edited by Jean-Louis Bacqué-Grammont and Paul Dumont (Louvain: Peeters, 1983), 287–298.

59. Tuncay Zorlu, *Innovation and Empire in Turkey: Sultan Selim III and the Modernisation of the Ottoman Navy* (London: I. B. Tauris, 2008), chap. 3, "The Role of Foreign Missions in the Ottoman Naval Transformation," 77–109.

60. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2nd ed. (London: Oxford University Press, 1968), 82.

61. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani* (Istanbul: Darülmaarif, AH 1311 [1893–1894]), 1:246, 2:441; Hans Georg Majer, "Aḥmed Pasha, Bonneval," *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed. (Brill Online, 2015); H. Bowen, "Aḥmad Pasha Bonneval," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012); Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 47–48.

62. Miri Shefer, "Ṭibbiyye-i ʿAdliyye-i Shāhāne," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

63. Avner Wishnitzer, "Teaching Time: Schools, Schedules, and the Ottoman Pursuit of Progress," *New Perspectives on Turkey* 43 (2010): 5–32.

64. Eugene L. Rogan, "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes (1892–1907)," *IJMES* 28 (1996): 83–107.

65. Emine Önhan Evered, "An Educational Prescription for the Sultan: Hüseyin Hilmi Paşa's Advice for the Maladies of Empire," *Middle Eastern Studies* 43 (2007): 439–459.

66. K. E. Fleming, "Women as Preservers of the Past: Ziya Gökalp and Women's Reform," in *Deconstructing Images of "The Turkish Woman,"* edited by Zehra F. Arat (New York: Palgrave, 2000), 127–138.

67. Benjamin C. Fortna, *Imperial Classroom* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839–1908*; Wishnitzer, "Teaching Time."

68. Douglas Scott Brookes, trans. and ed., *The Concubine, the Princess, and the Teacher: Voices from the Ottoman Harem* (Austin: University of Texas Press, 2008), 194–272.

69. Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israelite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

70. Feyyat Gökçe and Nilüfer Oğuz, "Minority and Foreign Schools on [*sic*] the Ottoman Education System," *E-International Journal of Educational Research* 1, no. 1 (2010): 42–57.

71. Barbara Reeves-Ellington, "A Vision of Mount Holyoke in the Ottoman Balkans: American Cultural Transfer, Bulgarian Nation-Building and Women's Educational Reform, 1858–1870," *Gender and History* 16 (2004): 146–171; Reeves-Ellington, "Education: Missionary—The Ottoman Empire, Nineteenth Century," *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* (Brill Online, 2012).

72. A. H. Shissler, "A Student Abroad in Late Ottoman Times: Ahmet Ağaoğlu and French Paradigms in Turkish Thought," in *Iran and Beyond: Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie*, edited by Rudi Matthee and Beth Baron (Costa Mesa, CA: Mazda, 2000), 35–55.

73. Fortna, *Imperial Classroom.*

74. Vamik D. Volkan and Norman Itzkowitz, *The Immortal Atatürk: A Psychobiography* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 12–37.

الفصل الثالث: نقل المعرفة من، وإلى، وضمن الدولة العثمانية

1. Y. Tzvi Langermann, "No Reagent, No Reaction: The Barren Transmission of Avicennan Dynamics to Ḥasdai Crexas," *Aleph* 12, no. 1 (2012): 161–188.

2. Sonja Brentjes, "Medieval Portolan Charts as Documents of Shared Cultural Spaces," in *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale*, edited by R. Abdellatif et al. (Munich: Oldenbourg Velag, 2012), 135; John-Paul A. Ghobrial, *The*

Whispers of Cities: Information Flows in Istanbul, London, and Paris in the Age of William Trumbull (Oxford: Oxford University Press, 2013).

3. Following Kostas Gavroglu, Manolis Patiniotis, Faidra Papanelopoulou et al., "Science and Technology in the European Periphery: Some Historiographical Reflections," *History of Science* 46 (2008): 153–175; Manolis Patiniotis, "Eclecticism and Appropriation of the New Scientific Methods by the Greek-Speaking Scholars in the Ottoman Empire," in *Science between Europe and Asia: Historical Studies on the Transmission, Adoption, and Adaptation of Knowledge*, edited by Feza Günergun and Dhruv Raina (New York: Springer, 2011), 193–206.

4. Sebastian Günther, "Literacy," in *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Brill Online, 2012).

5. David Sheffler, "Late Medieval Education: Continuity and Change," *History Compass* 8, no. 9 (2010): 1067–1082; Maristella Botticini and Zvi Eckstein, *The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History, 70–1492* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012).

6. Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Goody, *The Interface between the Written and the Oral* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Goody, *The Power of the Written Tradition* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 2000).

7. Emine Fetvacı, *Picturing History at the Ottoman Court* (Bloomington: Indiana University Press, 2013), esp. chap. 1, "Circulation, Audience, and the Creation of a Shared Court Culture," 25–58.

8. Maurits H. van den Boogert, "Patrick Russell and the Republic of Letters in Aleppo," in *The Republic of Letters and the Levant*, edited by Alastair Hamilton et al. (Leiden: Brill, 2005), 244.

9. M. Çağatay Uluçay, *Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları* (Istanbul: Ufuk Kitapları, 2001 [Vakıt Matbaası, 1950]); Çağatay Uluçay, *Harem II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 86–87.

10. Leslie Peirce, "Polyglottism in the Ottoman Empire: A Reconsideration," in *Braudel Revisted: The Mediterranean World, 1600–1800*, edited by Gabriel Piterberg, Teofilo F. Ruiz, and Geoffrey Symcox (Toronto: University of Toronto Press, 2010), 76–98.

11. M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 33.

12. Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, 34–37.

13. Musa Duman, "Turkish Language During the Reform Period," in *The Turks*, edited by Hasan Celâl Güzel et al. (Ankara: Yeni Türkiye, 2002), vol. 4: *The Ottomans*, 723–724; Geoffrey L. Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success* (Oxford: Oxford University Press, 1999), chap. 2, "Ottoman Turkish," 7–12; Uriel Heyd, *Language Reform in Modern Turkey* (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1954), "Introduction: An Outline of Early Turkish Language Reform," 9–10.

14. Duman, "Turkish Language," 724–725; Lewis, *Turkish Language Reform*, 12.

15. Duman, "Turkish Language," 725–730; Lewis, *Turkish Language Reform*, 12–13; Heyd, *Language Reform in Modern Turkey*, 10–12.

16. Duman, "Turkish Language," 730–733; Lewis, *Turkish Language Reform*, 14–26; Heyd, *Language Reform in Modern Turkey*, 12–12.

17. Benjamin C. Fortna, *Learning to Read in the Late Ottoman Empire and the Early Turkish Republic* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), 2–7. For the transition to the early republic period see also Yılmaz Çolak, "Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey," *Middle Eastern Studies* 40, no. 6 (November 2004): 69–70.

18. Ibid.

19. J. Sourdel-Thomine, "Khaṭṭ; i. In the Arab World," *Encyclopaedia of Islam* , 2nd ed. (Brill Online, 2012).

20. Süreyya, *Sicill-i Osmanı*, 2:243–244.

21. On the relationship between the state and calligraphy in the late Ottoman period, see Zoe Griffith, "Calligraphy and the Art of Statecraft in the Late Ottoman Empire and Modern Turkish Republic," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31 (2011): 601–614.

22. Emine Fetvacı, "Enriched Narratives and Empowered Images in Seventeenth-Century Ottoman Manuscripts," *Ars Orientalis* 40 (2011): 243–266.

23. M. Uğur Derman, *Letters in Gold: Ottoman Calligraphy from the Sakıp Sabancı Collection, Istanbul* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1998), 21.

24. Sheila S. Blair, *Islamic Calligraphy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), chap. 11, "The Ottomans in Anatolia, the Balkans, and the Eastern Mediterranean," 476–533; Ali' Alparslan, "Khaṭṭ; iii. In Turkey," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

25. Amy Singer, "The Mülknāmes of Hürrem Sultan's Waqf in Jerusalem," *Muqarnas* 14 (1997): 96–102; Blair, *Islamic Calligraphy*, 509–513; Carol G. Fisher, "Nakkāsh-Khāna," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

26. Singer, "The Mülknāmes," Jerusalem," 99.

27. Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

28. Jonathan M. Bloom, *Paper before Print: The History of and Impact of Paper in the Islamic World* (New Haven, CT: Yale University Press, 2001), 221. On the history of printing in the Muslim world in general, see G. Oman et al., "Maṭbaʿa," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

29. Orlin Sabev, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726–1746): Yeniden Değerlendirme* (Istanbul: Yeditepe Yayınevi, 2006); Sabev, "The First Ottoman-Turkish Printing Enterprise: Success or Failure?," in *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, edited by Dana Sajdi (London: I. B. Tauris, 2007), 63–89 (188–194, notes); Sabev, "Formation of Ottoman Print Culture (1726–1746): Some General Remarks," *New Europe College Yearbook: Regional Program 2003–2004, 2004–2005* (Bucharest: New Europe College, 2007), 293–333; Yasemin Gencer, "İbrahim Mütefrrika and the Age of Printed Manuscript," in *The Islamic Manuscript Tradition*, edited by Christiane Gruber (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 155–193; Maurits H. van den Boogert, "The Sultan's Answer

to the Medici Press? Ibrahim Müteferrika's Printing House in Istanbul," in *The Republic of Letters and the Levant*, edited by Alastair Hamilton et al. (Leiden: Brill, 2005), 265–291.

30. İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi* (Istanbul: Matbaa-ı Amire, AH 1283 [1867], 1:107; Fr. Babinger and Christine Woodhead, "Pečewī," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

31. Bekir Harun Küçük, "Early Enlightenment in Istanbul" (PhD diss., University of California, San Diego, 2013).

32. Bloom, *Paper before Print*, 220.

33. Orlin Sabev, "Rich Men, Poor Men: Ottoman Printers and Booksellers Making Fortune or Seeking Survival (Eighteenth-Nineteenth Centuries)," *Oriens* 37 (2009): 178.

34. Van den Boogert, "The Sultan's Answer to the Medici Press?," 277.

35. Hanna, *In Praise of Books*, 83–84, 89–90.

36. Messick, *The Calligraphic State*, chap. 12 "Spiral Texts," 231–250.

37. Francis Robinson, "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print," *Modern Asian Studies* 27 (1993): 229–251; Bloom, *Paper before Print*, 10, 220.

38. Bloom, *Paper before Print*, 222.

39. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 1:525, 609. The information is not consistent and includes various contradictions in quoting numbers and in identifying patrons or the founding fathers of the various guilds.

40. Sabev, "Rich Men, Poor Men," 180.

41. Fortna, *Learning to Read in the Late Ottoman Empire and the Early Turkish Republic*, 141, 143–148. For a scholarly interdisciplinary discussion of "Visual Literacy," see "What Is Visual Literacy?" on the International Visual Literacy Association [IVLA] website (Aug. 2, 2012), http://www.ivla.org/org_what_vis_lit.htm.

42. Fetvacı, "Enriched Narratives and Empowered Images in Seventeenth-Century Ottoman Manuscripts."

43. *Yazma Eserlerden Tıbbi Bitki Hayvan ve Madenler Sergisi/Materia Medica Miniature Pictures Exhibition*, viii, x, xii–xvi; Jean A. Givens et al., eds., *Visualising Medieval Medicine and Natural History, 1200–1550* (Aldershot: Ashgate, 2006); Jaclynne J. Kerner, "Art in the Name of Science: The Kitāb al-Diryāq in Text and Image," in *Arab Painting: Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts*, edited by Anna Contadini (Leiden: Brill, 2007), 25–39; George Saliba and Linda Komoroff, "Illustrated Books May Be Hazardous to Your Health: A New Reading of the Arabic Perception and Rendition of the Materia Medica of Dioscorides," *Ars Orientalis* 35 (2008): 6–65; Sarıcıoğlu, "Ottoman Cartography," 836.

44. Karen Pinto, "Searchin' his eyes, lookin' for traces: Piri Reis' World Map of 1513 and Its Islamic Iconographic Connections (A Reading through Bağdat 334 and Proust)," *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies* 39 (2012): 64.

45. A good introduction to Ottoman cartography is Svat Soucek, "Ottoman Cartography," in Soucek, *Studies in Ottoman Naval History and Maritime Geography* (Istanbul: Isis, 2009), 225–238; Fikret Sarıcaoğlu, "Ottoman Cartography," in *The Turks*,

vol. 3: *The Ottomans*, edited by Hasan Celâl Güzel et al. (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), 831–840.

46. Ahmet T. Karamustafa, "Military, Administrative, and Scholarly Maps and Plans," in *The History of Cartography*, vol. 2, book 1: *Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, edited by J. B. Harley and David Woodward (Chicago: Chicago University Press, 1987), 221–222; Sonja Brentjes, "On Two Manuscripts by Abū Bakr b. Bahrām al-Dimashqī (d. 1102/1691) to W. and J. Blaeu's *Atlas Minor*," *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies* 40 (2012): 171–192.

47. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 1:548; *The Seyahatname of Evliya Çelebi: Facsimile of Topkapı Sarayı Bağdat 304*, 1b:329.

48. Pinto, "Piri Reis' World Map of 1513 and Its Islamic Iconographic Connections," 63–94; Muharrem Cerabregu, "Scientific Benefits from Piri Reis's Kitab-i Bahriye and Its Position in the History of Cartography," *XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara . . . 1990: Kongreye sunulan bildiriler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994), 3:1105–1125; Emily Zoss, "An Ottoman View of the World: The Kitab Cihanüma and Its Cartographic Contexts," in *The Islamic Manuscript Tradition*, edited by Christiane Gruber (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 194–219; S. Soucek, "Pīrī Reʾīs," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

49. Norman J. Johnson, "The Urban World of the Matraki Manuscript," Journal of Near Eastern Studies 30 (1971): 159–176; Hüseyin G. Yurdaydin, "Maṭrāḳčī," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

50. Elizabeth B. Frierson, "Cheap and Easy: The Creation of Consumer Culture in Late Ottoman Society," in *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1559–1922: An Introduction*, edited by Donald Quataert (Albany: State University of New York Press, 2000), 243–260; Şeni, "Fashion and Women's Clothing in the Satirical Press of Istanbul at the End of the 19th Century."

51. Ramazan Şeşen, "Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercumeler," *XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara . . . 1990: Kongreye sunulan bildiriler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994), 3:899–919.

52. Ünver, "XVinci Asırda Türkiyede Tecrubi Tababete ait İki Misal"; Yıldırım, "XV. Yüzyıla ait Anonim Bir Cerrahnâme Cerrahi Yöntemlerin Kullanıldığı Fasıllar Tıbbı Terminoloji ile Bitki, Drog ve Madde Isimleri."

53. Gottfried Hagen, "Translations and Translators in a Multilingual Society: A Case Study of Persian-Ottoman Translations, Late Fifteenth to Early Sixteenth Century," *Eurasian Studies* 2 (1) (2003): 95–134; Tijana Krstic, "Of Translation and Empire: Sixteenth-Century Ottoman Imperial Interpreters as Renaissance Go-Betweens," in *The Ottoman World*, edited by Christine Woodhead (London and New York: Routledge, 2012), 130–142.

54. Following Karen L. Fresco and Charles D. Wright, eds., *Translating the Middle Ages* (Farnham, Surrey: Ashgate, 2012).

55. Şemsüddin İtaki, *Teşrih-ī Ebdan* (Islamabad: al Majlis al-Watanī, lilhijra, AH 1410 [1990]), 244–249; Şemsüddin İtaki, *Şemseddin-i İtâkî'nin Resimli Anatomi Kitabı*, edited by Esin Kâhya (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1996), 1–2, 231–232

(transliteration to modern Turkish); 236–238 (in the appendix, a transcription of the Ottoman text). The English translation is found in Şemsüddin İtaki, *The Treatise on Anatomy of the Human Body and Interpretation of Philosophers* (Islamabad: National Hijra Council, AH 1410/AD 1990), 122–124.

56. Esin Kâhya, "One of the Samples of the Influences of Avicenna on the Ottoman Medicine, Shams al-Din Itaqi," *Belleten* 64, no. 4 (2000): 63–68.

57. Şemsüddin İtaki, *Teşrih-i Ebdan*, 60–62, 64, 77, 82–83, 85–87, 89–95, 97, 99, 112, 137–138, 157, 178, 203, 223, 232–235, 239–240; Gül Russell, "'The Owl and the Pussycat': The Process of Cultural Transmission in Anatomical Illustration," in *Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World*, edited by Ekmeleddin İhsanoğlu (Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 1992), 191–195; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 129–130; Esin Kâhya and Aysegül D. Erdemir, *Işığında Osmanlıdan Cumhuriyete Tıp ve Sağlık Kurumları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 188–179.

58. Ṣāliḥ bin Naṣrallāh Ibn Sallūm, *Ghāyat al-itqān fī tadbīr badan al-insān* (manuscript held Cambridge University Library, Add. 3532).

59. Some examples are *Ghayat al-bayan fi tadbir badan al-insan* (manuscript held at the Cambridge University Library, Cambridge, P.27 Brown); *Ghayat al-bayan fi tadbir badan al-insan* (manuscript held at the Princeton University Library, Princeton, NJ, Garret 1181H); *Ghayat al-bayan fi tadbir badan al-insan* (manuscript held at the Princeton University Library, Princeton NJ, New Series 998).

60. See, for example, two manuscripts in the Cambridge University Library from the first half of the nineteenth century: Edward G. Browne, *A Supplementary Hand-List of the Muhammadan Manuscripts including all those Written in the Arabic Character, Preserved in the Libraries of the University and Colleges of Cambridge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1922), 169.

61. Emilie Savage-Smith, "Drug Therapy of Eye Disease in Seventeenth-Century Islamic Medicine: The Influence of the 'New Chemistry' of the Paracelsians," *Pharmacy in History* 29 (1987): 3–28; Savage-Smith, "The Influence of 'New Chemistry' of the Paracelsians upon Seventeenth-Century Arabic Medicine and Its Application to the Treatment of Eye Disease." I thank Professor Savage-Smith for making her unpublished article available.

62. Natalia Bachour, *Oswaldus Crollius und Daniel Sennert in frühneuzeitlichen Istanbul: Studien zur Rezeption des Paracelsismus im Werk des osmanischen Arztes Ṣāliḥ b. Naṣrallāh Ibn Sallūm al-Ḥalabī* (Freiburg: Centaurus, 2012).

63. Küçük, "Early Enlightenment in Istanbul," 115.

64. Nil Sarı, "18. ve 19. Asırda Kimyager Hekimlerin Kullandıkları Âletler," *Tıp Tarihi Araştırmaları* 1 (1986): 51–78.

65. Küçük, "Early Enlightenment in Istanbul," 104–126.

66. Eric R. Dursteler, "Speaking in Tongues: Language and Communication in the Early Modern Mediterranean," *Past and Present* 217 (2012): 47.

67. Ibid., 52–53.

68. Semavi Eyice, "Dr. Karl Ambros Bernard (Charles Ambroise Bernard) ve

Mekteb-i Tibbiye-i Şahane'ye Dair Bir Kaç Not," in *Türk Tıbbının Batılılaşması*, edited by Arslan Terzioğlu and Erwin Lucius (Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1993), 97–98; Shefer, "Ṭibbiyye-i ʿAdliyye-i Shāhāne."

69. R. H. Davison, "Shānī-zāde Meḥmed ʿAṭāʾ Allāh Efendi," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

70. Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789–1922* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), 186; Findley, *Ottoman Civil Officialdom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989), 133–134, 153, 258, 260, 262–264, 280; Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, 86–87.

71. An international conference in February-March 2013 at the Center for Middle East Studies at the University of Chicago was dedicated to translation and transmission of knowledge in the Ottoman Empire during the long seventeenth century, seeking to highlight the people involved in this process (http://cmes.uchicago.edu/page/translations-translators-and-converts-transmission-knowledge-seventeenth-century-ottoman-land).

72. Göçek, *East Encounters West*, 116–135.

73. For the Venetian-Latin example, see E. Natalie Rothman, "Interpreting Dragomans: Boundaries and Crossings in the Early Modern Mediterranean," Comparative Studies in Society and History 51 (2009): 771–800. For an example of dragomans' accumulation of property, see Colin Heywood, "A Buyuruldu of AH 1100/A.D. 1689 for the Dragomans of the English Embassy of Istanbul," in *The Balance of Truth: Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis*, edited by Çiğdem Balım-Harding and Colin Imber (Istanbul: Isis Press, 2000), 125–144.

74. V. Miović Perić, "Dragomans of the Dubrovnik Republic: Their Training and Career," *Dubrovnik Annals* 5 (2001): 85–87.

75. Alexander H. de Groot, "The Changing National Character of the Dragoman (1756–1863)," in *Fremde Erfahrungen: Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945*, edited by Gerhard Höpp (Berlin: Das Arabische Buch, 1996), 297–317; de Groot, "Protection And Nationality: The Decline of The Dragomans," in *Istanbul et les langues orientales. Actes du colloque . . . Istanbul . . . 1995*, edited by Frédéric Hitzel (Paris: L'Harmattan, 1997), 235–255.

76. Christiane Phillio, "Mischief in the Old Regime: Provincial Dragomans and Social Change at the Turn of the Nineteenth Century," *New Perspectives on Turkey* 25 (2001): 103–121.

77. Frank Castiglione, "'Levantine' Dragomans in Nineteenth Century Istanbul: The Pisans, the British, and Issues of Subjecthood," *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies* 44 (2014): 169–195.

78. Kemal Çiçek, "Interpreters of the Court in the Ottoman Empire as Seen from the Sharia Court Records of Cyprus," *Islamic Law and Society* 9 (2002): 1–15.

79. Suraiya Faroqhi, "Selānīk," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

80. Speros Vryonis Jr., "Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th–16th Centuries," in *Aspects of the Balkans: Continuity and Change*, edited by Henrik Birnbaum and Speros Vryonis Jr. (The Hague: Mouton, 1972), 163.

81. Eyal Ginio, "Marginals in an Ottoman Town: The Case of Eighteenth Century Salonika" (PhD diss., Hebrew University of Jerusalem, 1998).

82. Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430–1950* (New York: Knopf, 2004).

83. Victoria Hislop, *The Thread* (London: Headline Review, 2011).

84. Annelies Kuyt, "With One Foot in the Renaissance: Shlomo Almoli and His Dream Interpretation," *Jewish Studies Quarterly* 6 (1999): 205–217; "Almoli (Almuli), Solomon ben Jacob," *Encyclopaedia Judaica*, edited by Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd ed. (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 1:682, Gale Virtual Reference Library (web) (accessed Aug. 4, 2011).

85. Ron Barkai, "Between East and West: A Jewish Doctor from Spain," *Mediterranean Historical Review* 10 (1995): 49–63; Manfred Ullman, *Die Medizin im Islam* (Leiden: Brill, 1970), 249, 348–349.

86. Avner Ben-Zaken, "Bridging Networks of Trust: Practicing Astronomy in Late Sixteenth-Century Salonika," *Jewish History* 23 (2009): 343–361.

87. Y. Tzvi Langermann, "Medicine, Mechanics and Magic from Moses ben Judah Galeano's *Ta'alumot Ḥokmah*," *Aleph* 9 (2009): 353–377; Robert Morrison, "A Scholarly Intermediary between the Ottoman Empire and Renaissance Europe," *Isis* 105 (2014): 32–57.

88. Marc David Baer, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010), esp. the second chapter, "Religious and Mortal Education, Schools and Their Effects," 44–64.

89. For example, Sonja Brentjes, "On the Relation between the Ottoman Empire and the West European Republic of Letters (17th–18th Centuries)," in *Proceedings of the International Congress of Learning and Education in the Ottoman World, Istanbul, 12–15 April 1999*, edited by A. Çaksu (Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2001), 121–148.

90. Sonja Brentjes, "The Interests of the Republic of Letters in the Middle East, 1550–1700," *Science in Context* 12 (1999): 465.

91. Van den Boogert, "Patrick Russell and the Republic of Letters in Aleppo," 223–264.

92. In recent years, much has been written about intercultural contact in the Mediterranean and the Ottoman Empire. Noted here are only a few of the most prominent researchers and their works: Gerald MacLean, *The Rise of Oriental Travel: English Visitors to the Ottoman Empire, 1580–1720* (New York: Palgrave Macmillan, 2004); Eric Dursteler, *Venetians in Constantinople: Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2006); Nabil Matar, *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery* (New York: Columbia University Press, 1999).

93. Billie Melman, *Women's Orient: English Women and the Middle East, 1718–1918: Sexuality, Religion, and Work* (Houndmills, Basingstoke, UK: Macmillan, 1992).

94. *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, edited by R. Halsbad, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1965–1967), 1:337–340.

95. Nadav Davidovitch and Zalman Greenberg, "Public Health, Culture, and Colonial Medicine: Smallpox and Variolation in Palestine during the British Mandate," *Public Health Chronicles* 122 (May–June 2007): 398–406.

96. On the transfer of scientific knowledge from the "high" to the "low" levels and vice versa, to the extent that its origin is completely forgotten, see Ghada Karmi, "The Colonisation of Traditional Arabic Medicine," in *Patients and Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*, edited by Roy Porter (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 315–339.

97. Studies that focus on North Africa and less on the Levant include Nabil Matar, ed. and trans., *In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the 17th Century* (New York: Routledge, 2003); and Matar, *Europe through Arab Eyes, 1578–1727* (New York: Columbia University Press, 2009).

98. Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi.*

99. Neşe Erim, "Trade, Traders and the State in Eighteenth-Century Erzurum," *New Perspectives on Turkey* 5–6 (1991): 123–141.

100. Marc Baer, "Globalization, Cosmopolitanism, and the Dönme in Ottoman Salonica and Turkish Istanbul," *Journal of World History* 18 (2007): 141–170.

101. On this point I benefited from my PhD student Ms. Irena Fliter, who is working on her doctoral project titled "Ottoman Diplomats and the Culture of Diplomacy: Ambassadors, Chargés d'Affairs and Dragomans between the Ottoman Empire and Prussia (1761–1821)."

الفصل الرابع: دور الدولة في العلم

1. Graham Burchell et al., eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

2. Sonja Brentjes, "Courtly Patronage of the Ancient Sciences in Post-Classical Islamic Societies," *Al-Qanṭara* 29 (2008): 403–436.

3. Sonja Brentjes, "The Language of 'Patronage' in Islamic Societies before 1700," *Cuadernos del Cemyr* 20 (2012): 11–22.

4. Ehud R. Toledano, "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700–1800): A Framework for Research," in *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within*, edited by I. Pappé and M. Ma'oz (London: Tauris Academic Studies, 1997), 145–162.

5. Dror Ze'evi, "A Chaotic Empire: The Ottoman Household as a Dynamic Vector," in *Turkey: The Ottoman Past and the Republican Presence* (in Hebrew), edited by Michael Winter and Miri Shefer (Tel Aviv: Tel Aviv University, the Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 2007), 15–26; Claudia Derichs and Diane E. King, "Patronage and Clientage," *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* (Brill Online, 2012).

6. Brentjes, "The Language of 'Patronage' " in Islamic Societies before 1700."

7. Ibid.

8. Orhan Pamuk, *Benim Adım Kırmızı* (Istanbul: İletişim, 1998).

9. Esin Atil, ed., *Islamic Art and Patronage* (New York: Rizzoli, 1990).

10. Gülru Necipoğlu, "A Kānūn for the State, a Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Arts and Architecture," in *Soliman le Magnifique et son temps*, edited by Gilles Veinstein (Paris: Rencontres de l'Ecole du Louvre, 1992), 195–216.

11. Fetvacı, *Picturing History at the Ottoman Court*, esp. chap. 2, "Making Books at the Ottoman Court," 59–98.

12. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*, 14–15.

13. Terence Kealey, *The Economic Laws of Scientific Research* (Basingstoke, UK: Macmillan, 1996).

14. Terence Kealey, *Sex, Science and Profits* (London: William Heinemann, 2008).

15. Kealey may be right that governmental "neglect" in fact leads to better science, but does that mean that this science is necessarily better for us? Kealey would like the system to evolve on its own, but exogenous moral and cultural considerations should affect the scientific system as well.

16. Hodgson, *The Venture of Islam*, 15.

17. Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002); Singer, *Charity in Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

18. Avner Ben-Zaken, "Political Economy and Scientific Activity in the Ottoman Empire," in *The Turks*, edited by Hasan Celal Güzel et al., vol. 3: *The Ottomans* (Ankara: Yeni Türkiye Publications, 2002), 776–794.

19. Al-Muḥibbī, *Ta'rīkh Khulaṣat al-Athr*, 2:240–242; Mehmed bin Mustafa Raşed Efendi, *Tarih-i Raşed* (Istanbul: Matbaa-i Amire, 1282AH [1865]), 1:96, 164.

20. N. A. Stillmann, "Khilʿa," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012); Stewart Gordon, ed., *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture* (New York: Palgrave, 2001).

21. Miri Shefer, "Old Patterns, New Meaning: The 1845 Hospital of Bezm-i 'Alem in Istanbul," *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam* 25 (2005): 329–350.

22. Feza Günergün and Şeref Etker, "Waqf Endowments and the Emergence of Modern Charitable Hospitals in the Ottoman Empire: The Case of Zeynep-Kamil Hospital in Istanbul," in *The Development of Modern Medicine in Non-Western Countries*, edited by Hormoz Ebrahimnejad (London: Routledge, 2009), 82–107.

23. Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), 462, 473, 485.

24. Gabor Ágoston, *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 43.

25. Karen Pinto, "The Maps Are the Message: Mehmet II's Patronage of an 'Ottoman Cluster,'" *Imago Mundi* 63, no. 2 (2011): 155–179.

26. Maria Mavroudi, "Translators from Greek into Arabic at the Court of Mehmet

the Conqueror," in *The Byzantine Court: Source of Power and Culture*, edited by A. Ödekan et al. (Istanbul: Koç University Press, 2013), 202.

27. Karamustafa, "Military, Administrative, and Scholarly Maps and Plans," 210–215.

28. Gábor Ágoston, "Where Environmental and Frontier Studies Meet: Rivers, Forests, Marshes and Forts along the Ottoman-Hapsburg Frontier in Hungary," in *The Frontiers of the Ottoman World*, edited by A. C. S. Peacock (Oxford: The British Academy, by Oxford University Press, 2009), 66.

29. Mavroudi, "Translators from Greek into Arabic at the Court of Mehmed the Conqueror," 195–207.

30. Pinto, "The Maps Are the Message."

31. Ágoston, "Ottoman Artillery and European Military Technology," 21, 23–24; Ágoston, *Guns for the Sultan*, 17.

32. Ágoston, *Guns for the Sultan*, 21.

33. Halil İnalcık, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600–1700," *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): 293–294.

34. Ágoston, "Ottoman Artillery and European Military Technology in the Fifteenth and Seventeenth Centuries," 25–26.

35. Babinger, *Mehmed the Conqueror*, 78, 80–81, 82; Ágoston, "Ottoman Artillery and European Military Technology in the Fifteenth and Seventeenth Centuries," 27–28.

36. Babinger, *Mehmed the Conqueror*, 138, 231, 335, 396–397; Ágoston, "Ottoman Artillery and European Military Technology in the Fifteenth and Seventeenth Centuries," 28–29; Ágoston, *Guns for the Sultan*, 44.

37. Ágoston, "Ottoman Artillery and European Military Technology in the Fifteenth and Seventeenth Centuries," 30.

38. Maria Pia Pedari, "Ottoman Ships and Venetian Craftsmen in the Sixteenth Century," in *Seapower, Technology, and Trade: Studies in Turkish Maritime History*, edited by Dejanirah Conto et al. (Istanbul: Denizler Kitabevi, 2014), 460–464.

39. Jonathan Grant, "Rethinking the Ottoman 'Decline'": Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries," *Journal of World History* 10 (1999): 200.

40. Thus, for example, the naval reforms of Selim III: Zorlu, *Innovation and Empire in Turkey*, chap. 3, "The Role of Foreign Mission in the Ottoman Naval Transformation," 77–109, 191–200.

41. Virginia Aksan, "Breaking the Spell of the Baron de Tott: Reframing the Question of Military Reform in the Ottoman Empire, 1760–1830," *The International History Review* 24 (2002): 253–277. On other Frenchmen like de Tott, see Mustafa Kaçar, "Osmanlı İmaparatorluğu'nda Askerî Teknik Eğitimde Modernleşme Çalışmaları ve Mühendishanelerin Kuruluşu (1880'e kadar)," *Osmanlı Bilimil Araştırmaları* 2 (1998): 69–137; Kaçar, "Osmanlı Ordusunda Görevli Fransız Subayı Saint-Rémy'nin İsyanbul'daki Top Döküm Çalışmaları (1785–87)," *Osmanlı Bilimil Araştırmaları* 5 (2003): 33–50.

42. Gábor Ágoston, "Empires and Warfare in East-Central Europe, 1550–1750: The Ottoman-Habsburg Rivalry and Military Transformation," in *European Warfare, 1350–1750*, edited by D. Trim and F. Tallett (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 110–134.

43. Helmuth von Moltke, *Under dem Halbmond: Erlebnisse in der alten Türkei 1835–1839*, edited and annotated by Ernst Bartse (Stuttgart: Erdmann, 1997); Murat Gül and Richard Lamb, "Mapping, Secularizing and Modernizing Ottoman Istanbul: Aspects of Genesis of the 1839 Development Policy," *Urban History* 31 (2004): 421–436.

44. Glen W. Swanson, "War, Technology, and Society in the Ottoman Empire from the Reign of Abdülhamid II to 1913: Mahmud Şevket and the German Military Mission," in *War, Technology and Society in the Middle East*, edited by V. J. Parry and M. E. Yapp (London: Oxford University Press, 1975), 367–385.

45. Friedrich Frieherr Kress von Kressenstein, *Mit den Turken zum Suezkanal* (Berlin: O. Schlegel, 1938).

46. Ulrich Trumpener, "Liman von Sanders and the German-Ottoman Alliance," *Journal of Contemporary History* 1 (1966): 179–192.

47. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*.

48. Ágoston, *Guns for the Sultan*, "Introduction: Firearms and Armaments Industries," 1–14.

49. J. M. Rogers, *Sinan*, Makers of Islamic Civilization, (London: Oxford Centre for Islamic Studies; New York: I. B. Tauris, 2006); Doğan Kuban, "Sinan," in *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, vol. 4: *Culture and Arts*, edited by Kemal Çiçek (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), 450–463; İsmail Yakıt, "The Modular System in Mimar Sinan's Works of Arts and Ebced Accounting," in *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, vol. 4: *Culture and Arts*, 480–485; B. O'Kane, "Sinān," *Encyclopaedia of Islam*.

50. Zeynep Çelik, *Empire, Architecture, and the City: French-Ottoman Encounters, 1830–1914* (Seattle: University of Washington Press, 2008).

51. Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1993), chap. 6, "Architectural Pluralism and the Search of a Style," 126–154; Filiz Yenişehirlioğlu, "Continuity and Change in Nineteenth-Century Istanbul: Sultan Abdülaziz and the Beylerbeyi Palace," in *Islamic Art in the 19th Century: Tradition, Innovation, and Eclecticism*, edited by Doris Behrens-Abouseif and Stephen Vernoit (Leiden and Boston: Brill, 2006), 63–66.

52. On the Balyans, see Daphna Sharef-Davidovich, "The Imperial Palaces in Istanbul, 1856–1909" (in Hebrew), PhD diss., Ben-Gurion University of the Negev, 2010, 43–49.

53. S. Yerasimos, "Istanbul—VIII. Monuments," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

54. Yenişehirlioğlu, "Continuity and Change in Nineteenth-Century Istanbul," 76–77.

55. Shirine Hamadeh, "Public Spaces and the Garden Culture of Istanbul in the Eighteenth Century," in *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, edited by

Virginia H. Aksan and Daniel Goffman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 277–312.

56. Soraya Faroqhi, "Camels, Wagons, and the Ottoman State in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," *International Journal of Middle East Studies* 14 (1982): 523–539; Fatih Müderrisoğlu, "Menzil Roads and Menzil Complexes in the Ottoman Empire," in *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, vol. 4: *Culture and Arts*, edited by Kemal Çiçek (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), 380–388.

57. Grehan, *Everyday Life and Consumer Culture in 18th-Century Damascus*, 35–55.

58. Yakup Bektas, "The Sultan's Messenger: Cultural Constructions of Ottoman Telegraphy," *Technology and Culture* 41 (2000): 671.

59. Soli Shahvar, "Concession Hunting in the Age of Reform: British Companies and the Search for Government Guarantees; Telegraph Concessions in Ottoman Territories, 1855–58," *Middle Eastern Studies* 38, no. 4 (2002): 169–193; Shahvar, "Technology, Diplomacy and European Financial Entrepreneurship in the Ottoman Middle East During the Second Half of the Nineteenth Century: The Indo-European Telegraph Line and the Anglo-Ottoman Conflict of Interests," in *Turkey: The Ottoman Past and the Republican Present* (in Hebrew), edited by Michael Winter and Miri Shefer (Tel Aviv: Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 2007), 211–237.

60. Bektas, "The Sultan's Messenger," 671–672.

61. Ibid., 672–676; Shahvar, "Concession Hunting in the Age of Reform," 169–170; Shahvar, "Technology, Diplomacy and European Financial Entrepreneurship in the Ottoman Middle East," 215–216.

62. Soli Shahvar, "Tribes and Telegraph in Lower Iraq: The Muntafiq and the Baghdad-Basrah Telegraph Line of 1863–65," *Middle Eastern Studies* 39 (2003): 89–116; Shahvar, "Iron Poles, Wooden Poles: The Electric Telegraph and the Ottoman-Iranian Boundary Conflict, 1863–1865," *British Journal of Middle Eastern Studies* 34 (2007): 23–42.

63. Mustafa Kaçar, "Osmanlı Telegraf İşlemetmesi," in *Çağını Yakalayan Osmanlı!*, edited by Ekmeleddin İhsanoğlu (Istanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1995), 45–120; Eugene Rogan, "Instant Communication: The Impact of the Telegraph in Ottoman Syria," in *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation Bilad al-Sham from the 18th to the 20th Century*, edited by Thomas Philipp and Birgit Schaebler (Stuttgart: Steiner, 1998), 113–128; R. H. Davison, "Effect of the Electric Telegraph on the Conduct of Ottoman Foreign Relations," in *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*, edited by Caesar E. Farah (Kirksville: Thomas Jefferson University Press, 1993), 53–66.

64. Yuval Ben-Bassat, *Petitioning the Sultan: Protests and Justice in Late Ottoman Palestine* (London: I. B. Tauris, 2013).

65. On some of the train projects in Anatolia and the Levant, see Michael E. Bonine, "The Introduction of Railroads in the Eastern Mediterranean: Economic and Social Aspects," in *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation, Bilad al-Sham from the 18th to the 20th Century*, edited by Thomas Philipp and Birgit Schaebler (Stuttgart: Steiner, 1998), 53–78; Ruth Kark, "Transportation in Nineteenth-Century

Palestine: Reintroduction of the Wheel," *The Land that Became Israel*, edited by Ruth Kark (Jerusalem: Magnes Press, 1989), 57–76.

66. Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876–1909)," *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991): 345–359; Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London: I. B. Tauris, 1998).

67. Hakkı Acun, "Anatolia Clock Towers," in *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, 4:374–379.

68. Wishnitzer, *Reading Clocks Alla Turca*; Mehmet B. Uluengin, "Secularizing Anatolia Tick by Tick: Clock Towers in the Ottoman Empire and in the Turkish Republic," *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 17–36; Avner Wishnitzer, "A Comment on Mehmet Bengü Uluengin, 'Secularizing Anatolia Tick by Tick: Clock Towers in the Ottoman Empire and the Turkish Republic,'" *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 537–540; Wishnitzer, "Our Time," 47–69; Wishnitzer, "On Schedules, Clock Towers, and Urban Rhythms in the Ottoman Empire" (in Hebrew), *Zmanim* 119 (Summer 2012): 18–31.

69. Amy Singer, "The Persistence of Philanthropy," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31 (2011): 557–568.

70. Jacob M. Landau, *The Hejaz Railway and the Muslim Pilgrimage: A Case of Ottoman Political Propaganda* (Detroit: Wayne State University Press, 1971), 16.

71. Roy S. Fischel and Ruth Kark, "Sultan Abdülhamid II and Palestine: Private Lands and Imperial Policy," *New Perspectives on Turkey* 29 (2008): 142.

72. Ibid., 144–156.

73. Murat Özyüksel, "Hicaz Demiryolu'nun Finanmanı," in *Hicaz Demiryolu* (Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 99–114.

74. For a discussion of the treatise, the Arabic text, and an English translation, see Landau, *The Hejaz Railway and the Muslim Pilgrimage*.

75. William L. Ochsenwald, "The Financing of the Hijaz Railroad," *Die Welt des Islams*, n.s., 14 (1973): 129–149; Ochsenwald, "A Modern Waqf: The Hijaz Railway, 1900–48," *Arabian Studies* 3 (1976): 1–12; Özyüksel, *Hicaz Demiryolu*, 85–98.

76. Özyüksel, *Hicaz Demiryolu*, 124–127, 127–135, 135–140; James Nicholson, *The Hejaz Railway* (London: Stacey International, 2005), 18–22.

77. Walter Pinchas Pick, "Meissner Pasha and the Construction of Railways in Palestine and Neighboring Countries," in *Ottoman Palestine, 1800–1914: Studies in Economic and Social History*, edited by Gad G. Gilbar (Leiden: Brill, 1990), 179–218; Nicholson, *The Hejaz Railway*, 20–24.

78. Daniel R. Headrick, *The Tools of an Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

79. Martha Hanson, "Visualizing the Geography of Disease in China, 1870s–1920s," a paper presented at the conference "From Qing to China: Rethinking the Interplay of Tradition and Modernity, 1860–1949," held at Tel Aviv University, May 2012.

80. On Barak, "Scraping the Surface: The Techno-Politics of Modern Streets in Turn-of-Twentieth-Century Alexandria," *Mediterranean Historical Review* 24 (2009):

187–205. See also his forthcoming book *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt* (California University Press).

81. Çelik, *The Remaking of Istanbul.*

82. Nancy Elizabeth Gallagher, *Medicine and Power in Tunisia, 1780–1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 5–6.

83. An international conference convened in January 2012 at the Institute for Advanced Studies at the Hebrew University of Jerusalem was dedicated to this transformation in the Middle East. http://www.as.huji.ac.il/isf/on_the_move (accessed Oct. 27, 2012).

84. Mark Harrison, *Disease and the Modern World, 1500 to the Present Day* (Cambridge, UK: Polity, 2004), 103, 128; Harrison, *Contagion: How Commerce Has Spread Disease* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012), 140–141, 147.

85. Patrick Zylberman, "Civilizing the State: Borders, Weak States and International Health in Modern Europe," in *Medicine at the Border: Disease, Globalization and Security, 1850 to the Present*, edited by Alison Bashford (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 21–40.

86. Harrison, *Disease and the Modern World,* 131–132.

87. Michael Christopher Low, "Empire and the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam under British Surveillence, 1865–1908," *International Journal of Middle East Studies* (2008): 269–290.

88. Valeska Huber, "The Unification of the Globe by Disease? The International Sanitary Conferences on Cholera, 1851–1894," *Historical Journal* 49 (2006): 453–476.

89. Mahmoud Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864–1914: A Muslim Town in Transition* (Leiden: Brill, 1998), 35, 38–39, 77, 79–81, 110; Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), 169–170. For a detailed discussion of transmissible disease in Ottoman Palestine, see Miri Shefer-Mossensohn, "Communicable Disease in Ottoman Palestine: Local Thoughts and Actions," *Korot* 21 (2011–2012): 19–49.

90. See, for example, BOA, A.MKT.MHM, 309/19, 341/19, DH. MKT, 1581/37, 2246/45, 2331/84, 2459/119, 2657/98, ŞD 2281/7, ŞD.ML, 2271/58; published in *Osmanlı Belgelerinde Filistin* (Istanbul: T. C. Republic of Turkey, General Directorate of State Archives, 2009), documents 10–18, pp. 87–117.

91. Jens Hanssen, *Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital* (Oxford: Clarendon Press, 2005), chap. 4, "War, Health, and the Making of Municipal Beirut," 115–137; Leila Fawaz, "Foreign Presence and Perception of Ottoman Rules in Beirut," in *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, edited by Jens Hanssen et al. (Würzberg: Ergon, 2002), 93–104.

الاستنتاج

1. Al-Jabartī, *ʿAjā'ib al-Āthār* 2:196–210; Stefan Reichmuth, *The World of Murtada al-Zabidi (1732–91): Life, Networks and Writings* (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2009); Reichmuth, "Murtada al-Zabidi (d. 1791) in Biographical and Autobiographical Accounts: Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century," *Die Welt des Islams* 39 (1999): 64–102; Reichmuth, "The Interplay of Local Developments and Transnational Relations in the Islamic World: Perception and Perspectives," in *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century*, vol. 2: *Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, edited by A. von Kögelgen et al. (Berlin: K. Schwarz, 1998), 32–37; C. Brockelmann, "Muḥammad Murtaḍa," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Brill Online, 2012).

2. Jane Hathaway, ed., *Al-Jabartī's History of Egypt* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2009), "Introduction," xi–xxxiv.

3. Jane H. Murphy, "Locating the Sciences in Eighteenth-Century Egypt," *British Journal for the History of Science* 43 (2010): 557–571.

4. Al-Jabartī, *ʿAjā'ib al-Āthār*, 3:21, 52, 57, 86, 149–150, 156. For the English translation, see Thomas Philipp and Moshe Perlmann, eds., *ʿAbd al-Rahman al-Jabartī's History of Egypt: ʿAjā'ib al-Āthār fi'l-Tarājim wa'l-Akhbār* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994), 3:33, 81–82, 90, 135, 235–236, 244.

5. *Al-Jabartī's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation: Muḥarram–Rajab 1213 = 15 June–December 1798*, edited and translated by Shmuel Moreh (Leiden: Brill, 1975), 89–93; for the English translation, see 115–117.

6. See, for example, al-Jabartī, *ʿAjā'ib al-Āthār*, 3:113. For the English translation, see Philipp and Perlmann, 3:176.

7. Al-Jabartī, *ʿAjā'ib al-Āthār*, 3:33–35, 54–55, 160; Philipp and Perlmann, 3:52–55, 85–86, 250–251. Part of the translation was included in Hathaway, *Al-Jabartī's History of Egypt*, 191–193.

8. Al-Jabartī, *ʿAjā'ib al-Āthār*, 33–35; Philipp and Perlmann, 3:52–55. Part of the translation was included in Hathaway, *Al-Jabartī's History of Egypt*, 191–193.

9. Al-Jabartī, *ʿAjā'ib al-Āthār*, 34; Philipp and Perlmann, 3:54.

10. Murphy, "Locating the Sciences in Eighteenth-century Egypt."

11. Hathaway, *Al-Jabartī's History of Egypt*, xxv–xxx.

12. Dursteler, "On Bazaars and Battlefields."

13. Necipoğlu, "A Kānūn for the State, a Canon for the Arts."

14. Miri Shefer, "An Ottoman Physician and His Social and Intellectual Milieu: The Case of Salih bin Nasrallah Ibn Sallum," *Studia Islamica*, n.s., 1 (2011): 133–158.

15. Hamadeh, "Ottoman Expressions of Early Modernity."

16. See, for example, Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (New York: Columbia University Press, 2004).

17. Feza Günergün, "The Metric System in Turkey," in *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, vol. 3: *Philosophy, Science and Institutions*, edited by Kemal Çiçek (Ankara: Yeni Türkiye, 2000), 487–491; Günergün, "Introduction of the Metric System

to the Ottoman State," in *Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World*, edited by Ekmeleddin İhsanoğlu (Istanbul: Islam Tarih, Sanat ve Kultur Arastirma Merkezi, 1992), 297–316.

18. Uri M. Kupferschmidt, "The Social History of the Sewing Machine in the Middle East," *Die Welt des Islams* 44 (2004): 195–213.

19. Uri M. Kupferschmidt, "On the Diffusion of 'Small' Western Technologies and Consumer Goods in the Middle East During the Era of the First Modern Globalization," in *A Global Middle East: Mobility, Materiality and Culture in the Modern Age, 1880–1940*, edited by Liat Kozma, Cyrus Schayegh, and Avner Wishnitzer (London and New York: I. B. Tauris, 2015), 229–260.

قائمة المراجع

المصادر الأولية

الأرشيف العثماني لرئاسة الوزراء

Ali Emiri, I. Ahmed (AE.SAMD.I) 851

Dahiliye Nezâreti, Mektubî Kalemi (DH.MKT), 1581/37, 2246/45, 2331/84, 2459/119, 2657/98

Sedâret Mektubî Kalemi, Mühimme Odası (A.MKT.MHM), 309/19, 341/19

Şûrâ-yı Devlet (ŞD), 2281/7

Şûrâ-yı Devlet Maliye (ŞD.ML), 2271/58

المخطوطات

Ibn Sallūm, Ṣāliḥ bin Naṣrallāh. *Ghayat al-bayan fi tadbir badan al-insan.* Manuscript held at the Cambridge University Library, Cambridge, P.27 Brown.

———. *Ghayat al-bayan fi tadbir badan al-insan.* Manuscript held at the Princeton University Library, Princeton, NJ, Garret 1181H.

———. *Ghayat al-bayan fi tadbir badan al-insan.* Manuscript held at the Princeton University Library, Princeton, NJ, n.s. 998.

———. *Ghāyat al-itqān fi tadbīr badan al-insān.* Manuscript held at Cambridge University Library, Cambridge, Add. 3532.

Katip Çelebi. *Jāmiʿ al-mutūn min jall al-funūn.* Manuscript held at the Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Istanbul, 2812.

———. *Mizan al-haqq fi ikhtiyar al-ahaqq.* Manuscript held at the Cambridge University Library, Add. 442.

Manq, ʿAlī bin Bālī bin Muḥammad Bey. *Al-ʿiqd al-manẓūm fi dhikr afāḍil al-rūm; dhayl al-shaqāʾiq.* Manuscript held at the Süleymaniye Library, Istanbul, Bağadatlı vehbi Efendi 1065.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Manhaj al-sawī wal-manhal al-rawī fi al-tib al-nabawī.* Manuscript held at the Wellcome Institute for the History of Medicine Library, London, Wms.Or.90.

Taşköprüzade, Ahmed bin Mustafa. *Al-Shaqā'iq al-nu'māniyya fī 'ulamā al-dawla al-'uthmāniyya*. Manuscript held at the Süleymaniye Library, Istanbul, East Efendi 2308.

المصادر الأولية المنشورة

Bon, Otaviano. *The Sultan's Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court*. London: Saqi Books, 1996.

Brookes, Douglas Scott, trans. and ed. *The Concubine, the Princess, and the Teacher: Voices from the Ottoman Harem*. Austin: University of Texas Press, 2008.

———. "*Table of Delicacies concerning the Rules of Social Gatherings*: An Annotated Translation of Gelibolulu Mustafa Âli's *Mevâ'idü'n-Nefâ'is fi Kavâ'idi'l-Mecâlis*." PhD diss., University of California, Berkeley, 1998.

Damanhūrī, Aḥmad ibn 'Abd al-Mun'im. *Shaykh Damanhūrī on the Churches of Cairo (1739)*. Edited and translated by Moshe Perlmann. Berkeley: University of California Press, 1975.

Evliya Çelebi. *Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa in the Seventeenth Century*. Translated by Ritter Joseph von Hammer. London: Oriental Translation Fund, 1834.

———. *Seyahatname*. 10 vols. in 2. Istanbul: Yapı Kredi Yayıları, 2011.

———. *The Seyahatname of Evliya Çelebi: Facsimile of Topkapı Sarayı Bağdat 304*. 3 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Ghazzālī, Abū Ḥāmid al-. *Al-Ghazali's Path to Sufism; His Deliverance from Error—al-Munqidh min al-Dalal*. Translated by R. J. McCarthy, with David Burrell and William Graham. Louisville, KY: Fons Vitae, 2000.

———. *Al-Munqidh min al-Ḍalāl wal-Mawṣil ilā dhī al-'Izza wal-Jalāl*. Beirut: Al-Lajna al-Lubnāniyya li-Tarjamat al-Rawā'i', 1969.

———. *The Faith and Practice of al-Ghazali*. Translated by W. M. Watt. London: G. Allen and Unwin, 1953.

———. *The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text*. Translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000.

Ghazzī, Najm al-Dīn Abū al-Makārim Muḥammad b. Muḥammad al-Amīrī al-. *Lutf al-Samr wa-Qatf al-Thamr min Tarājim A'yān al-Ṭabaqa al-Ūlā min al-Qarn al-Ḥādī 'Ashr*. 2 vols. Damascus: Wizārat al-Thaqāfa wal-Irshād al-Qawmī, 1981.

Ḥājī Khalīfa [Katip Çelebi]. *The Balance of Truth*. Translated by G. L. Lewis. London: G. Allen and Unwin, 1957.

———. *Kashf al-Ẓunūn 'an Asāmī al-Kutūb wal-Funūn*. Istanbul: Matabaat-i al-Alim, AH 1310 [1891–1892].

———. *Tuhfet ül-Kibar fi Esfar el-Bihar*. Istanbul: Matbaa-i Bahriye, AH 1329 [1913].

Ibn Bāz, 'Abd al-'Azīz. *Majmū' Fatāwā*. 10th ed. 30 vols. Riyadh: Dār al-Qāsim, n.d.

Ibn 'Imād, 'Abd al-Ḥayy. *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab*. 8 vols. Beirut: Maktab al-Tijārī lil-Ṭibā'a wal-Nashr wal-Tawzī' [1966].

Ibn Iyās, Muḥammad bin Aḥmad. *Badāʾiʿ al-Zuhūr fī Waqāʾiʿ al-Duhūr.* Taḥrīr Muḥammad Muṣṭafā. 5 vols. Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya, AH 1369/1960.

Ibn Jawzī, Abū al-Faraj. *Kitāb al-Mawḍuʿāt.* 3 vols. Madina: al-Maktaba al-Salafiyya, 1966–1968.

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *The Muqaddimah.* Translated by Franz Rosenthal; abridged by N. J. Dawood. London: Routledge and Kegan Paul, 1967.

———. *Taʾrīkh ibn Khaldūn al-Musammī bi-Kitāb al-ʿIbar.* Beirut: Manshūrāt Muʾassassat al-Aʿlamī, lil-Maṭbūʿāt, AH 1391/1961.

Ibn al-Qaysarānī, Abū al-Faḍl Muḥmmad bin Ṭāhir. *Maʿrifat al-Tadhkira fī al-Aḥādīth al-Mawḍuʿa.* Beirut: Muʾassasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, AH 1406/1985.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn. *Majmūʿ al-Fatāwā.* ʿAbd al-Raḥman bin Muḥammad bin Qāsim. Al-Madīa al-Nabawiyya: Majmaʿ al-Malik Fahd: 1398h.

İtâkî, Şemsüddîn. *Şemseddîn-i İtâkî'nin Resimli Anatomi Kitabı.* Edited by Esin Kâhya. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1996.

———. *Teşrih-i Ebdan.* Islamabad: al-Majlis al-Watanī, lilhijra AH 1410/AD 1990.

———. *The Treatise on Anatomy of the Human Body and Interpretation of Philosophers.* Translated by Esin Kahya. Islamabad: National Hijra Council, AH 1410/1990.

Jabartī, ʿAbd al-Raḥmān, al-. *ʿAbd al-Rahman al-Jabartī's History of Egypt: ʿAjāʾib al-Āthār fī'l-Tarājim wa'l-Akhbār.* Translated and edited by Thomas Philipp and Moshe Perlmann. 4 vols. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994.

———. *ʿAjāʾib al-Āthār fī al-Taraājim wa-al-Akhbār.* 4 vols. Cairo: n.p., AH 1236 [1820].

———. *Al-Jabartī's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation: Muḥarram–Rajab 1213 = 15 June–December 1798.* Edited and translated by Shmuel Moreh. Leiden: Brill, 1975.

———. *Al-Jabartī's History of Egypt.* Edited by Jane Hathaway. Princeton, NJ: Markus Wiener, 2009.

Al-Khaṭīb al-Baghdādī. *Al-Riḥla fī Ṭalab al-Ḥadīth.* [Beirut]: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, [AH 1395/1985].

Kress von Kressenstein, Friedrich Frieherr. *Mit den Turken zum Suezkanal.* Berlin: O. Schlegel, 1938.

Matar, Nabil, ed. and trans. *Europe through Arab Eyes, 1578–1727.* New York: Columbia University Press, 2009.

———. *In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the 17th Century.* New York: Routledge, 2003.

Meninski, Franciscus à Mesgnien. *Thesaurus linguarum orientalium.* 6 vols. Istanbul: Simurg, 2000.

Moltke, Helmuth von. *Under dem Halbmond: Erlebnisse in der alten Türkei 1835–1839.* Edited and annotated by Ernst Bartse. Stuttgart: Erdmann, 1997.

Muḥibbī, Muḥammad Amīn b. Faḍlallah, al-. *Taʾrīkh Khulaṣat al-Athr fī Aʿyān al-Qarn al-Ḥādī ʿAshr.* 4 vols. Beirut: Maktabat Khayyāṭ, 1966.

Murādī, Muḥammad Khalīl Abū al-Faḍl al-. *Silk al-Durar fī Aʿyān al-Qarn al-Thānī ʿAshr.* 4 vols. in 2. Baghdad: Maktabat al-Mathnā, 196–.

Naima, Mustafa. *Tarih-i Naima: Rawdat al-Husayn fi Khulasat Akhbar al-Khafiqin.* 6 vols. Istanbul: Matbaa-i Amire, AH 1281.

Osmanlı Belgelerinde Filistin. Istanbul: T. C. Republic of Turkey, General Directorate of State Archives, 2009.

Peçevi, İbrahim. *Tarih-i Peçevi.* Istanbul: Matbaa-i Amire, AH 1283 [1867].

Raşed Efendi, Mehmed bin Mustafa. *Tarih-i Raşed.* Istanbul: Matbaa-i Amire, AH 1282 [1865].

Sabuncuoğlu, Şerefeddin. *Cerrahiyyetü'l-Ḥâniyye.* Edited by İlter Uzel. 2 vols. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1992.

———. *Mücerrebname.* Edited by İlter Uzel and Kenan Süveren. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yaınları, 1999.

Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani.* 4 vols. Istanbul: Darülmaarif, AH 1311 [1893–1894].

Taşköprüzade, Ahmed bin Mustafa. *Al-Shaqā'iq al-Nu'mānīyya fī 'Ulamā al-Dawla al-'Uthmāniyya.* Egypt: Būlāq, AH 1299. Printed on the margins of Aḥmad bin Muḥammad ibn Khalikān, *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān* (Egypt: Būlāq, AH 1299).

———. *Miftāḥ al-Sa'āda wa-Miṣbāḥ al-Siyāda fī Mawḍū'āt al-'Ulūm.* Kāmil Kāmil al-Bakrī wa-'Abd al-Wahāb al-Nūr: Taḥqīq. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1968.

Toderini, Giambattista. *Letteratura Turchesca.* 3 vols. Venice: G. Storti, 1787.

The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, The. Translated from the Latin of the Elzevir edition (1633) by Edward Seymour Forester. Oxford: Clarendon, 1968.

Wortley Montagu, Mary. *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu.* Edited by R. Halsbad. 3 vols. Oxford: Clarendon, 1965–1967.

Yazma Eserlerden Tıbbi Bitki Hayvan ve Madenler Sergisi/Materia Medica Miniature Pictures Exhibition. Istanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 2002.

Zahrāwī, Abū al-Qāsim Khalaf ibn 'Abbās al-. *Albucasis on Surgery and Instruments.* Translated and edited by M. S. Spink and G. L. Lewis. London: Wellcome Institute of the History of Medicine, 1973.

المراجع الثانوية

"Almoli (Almuli), Solomon ben Jacob." *Encyclopaedia Judaica.* 2nd ed. Vol. 1. Edited by Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 682. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007; Gale Virtual Reference Library (web) (accessed Aug. 4, 2011).

Abdülhāk Adıvar, Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim.* 5th ed. Istanbul: Remzi Kitabevi, 1991.

Acun, Hakkı. "Anatolia Clock Towers." In *The Great Ottoman-Turkish Civilization,* edited by Kemal Çiçek, vol. 4: *Culture and Arts,* 374–379. Ankara: Yeni Türkiye, 2000.

Ágoston, Gábor. "Empires and Warfare in East-Central Europe, 1550–1750: The Ottoman-Habsburg Rivalry and Military Transformation." In *European Warfare,*

1350–1750, edited by D. Trim and F. Tallet, 110–134. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

———. *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

———. "Information, Ideology, and Limits of Imperial Policy: Ottoman Grand Strategy in the Context of Ottoman-Habsburg Rivalry." In *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, edited by Virginia H. Aksan and Daniel Goffman, 75–103. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

———. "Ottoman Artillery and European Military Technology in the Fifteenth and Seventeenth Centuries." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 47, nos. 1–2 (1994): 15–48.

———. "Where Environmental and Frontier Studies Meet: Rivers, Forests, Marshes and Forts along the Ottoman-Hapsburg Frontier in Hungary." In *The Frontiers of the Ottoman World*, edited by A. C. S. Peacock, 57–79. Oxford: Oxford University Press, for the British Academy, 2009.

Aksan, Virginia. "Breaking the Spell of the Baron de Tott: Reframing the Question of Military Reform in the Ottoman Empire, 1760–1830." *International History Review* 24 (2002): 253–277.

———. "Enlightening the Ottomans: Tott and Mustafa III." *International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, Istanbul, 12–15 April 1999*, edited by Ali Çaleşu, 163–174. Istanbul: IRCICA, 2001.

Alparslan, Ali. "Khaṭṭ; iii. In Turkey." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Arnaldez, R. "Falsafa." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Atgil, Abdurrahman. "Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300–1600): Aristotle's Theory of Sciences the Works of Usūl I. Figh," *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies* 41 (2013): 33–54.

Atil, Esin, ed. *Islamic Art and Patronage*. New York: Rizzoli, 1990.

Aydüz, Salim. "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık." In *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, edited by Feza Günergün, 159–207. Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1995.

Babinger, Franz. *Mehmed the Conqueror and His Time*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Babinger, Franz, and Christine Woodhead. "Pečewī." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Bachour, Natalia. *Oswaldus Crollius und Daniel Sennert in frühneuzeitlichen Istanbul: Studien zur Rezeption des Paracelsismus im Werk des osmanischen Arztes Ṣāliḥ b. Naṣrallāh Ibn Sallūm al-Ḥalabī*. Freiburg: Centaurus, 2012.

Baer, Marc David. *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2010.

———. "Globalization, Cosmopolitanism, and the Dönme in Ottoman Salonica and Turkish Istanbul." *Journal of World History* 18 (2007): 141–170.

Barak, On. *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt.* Berkeley: California University Press, 2013.

———. "Scraping the Surface: The Techno-Politics of Modern Streets in Turn-of-Twentieth-Century Alexandria." *Mediterranean Historical Review* 24 (2009): 187–205.

———. "Three Watersheds in the History of Energy." In *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 34 (2014): 440–453.

Barkai, Ron. "Between East and West: A Jewish Doctor from Spain." *Mediterranean Historical Review* 10 (1995): 49–63.

———. *Science, Magic and Mythology in the Middle Ages.* [In Hebrew.] Jerusalem: Van Leer Institute, 5747/1987.

Barnes, Barry, David Bloor, and John Henry. *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis.* London: Athlone, 1996.

Bauer, Karen. "'I Have Seen the People's Antipathy to This Knowledge': The Muslim Exegete and His Audience, 5th/11th–7th/13th Centuries." In *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, edited by Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi, and Michel Bonner, 293–314. Leiden: Brill, 2011.

Behrens-Abouseif, Doris. "Gardens in Islamic Egypt." *Der Islam* 69 (1992): 302–312.

———. "The Image of the Physician in Arab Biographies of the Post-Classical Age." *Der Islam* 66 (1989): 331–343.

Bektas, Yakup. "The Sultan's Messenger: Cultural Constructions of Ottoman Telegraphy." *Technology and Culture* 41 (2000): 669–696.

Ben-Bassat, Yuval. *Petitioning the Sultan: Protests and Justice in Late Ottoman Palestine.* London: I. B. Tauris, 2013.

Ben-Naeh, Yaron. "Tried and Tested Spells: Magic Beliefs and Acts among Ottoman Jews." [In Hebrew.] *Pa'amim* 85 (2000): 89–111.

Ben-Zaken, Avner. "Bridging Networks of Trust: Practicing Astronomy in Late Sixteenth-Century Salonika." *Jewish History* 23 (2009): 343–361.

———. *Cross-Cultural Scientific Exchanges in the Eastern Mediterranean, 1560–1660.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2010.

———. "The Heavens of the Sky and the Heavens of the Heart: The Ottoman Cultural Context for the Introduction of Post-Copernican Astronomy." *British Journal for the History of Science* 37 (2004): 1–28.

———. "Political Economy and Scientific Activity in the Ottoman Empire." In *The Turks*, edited by Hasan Celal Güzel et al., vol. 3: *The Ottomans*, 776–794. Ankara: Yeni Türkiye Publications, 2002.

———. "The Revolving Planets and the Revolving Clocks: Circulating Mechanical Objects in the Mediterranean." *History of Science* 49 (2011): 125–148.

Berkey, Jonathan P. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

Berlekamp, Persis. "The Limits of Artistic Change in Fourteenth-Century Tabriz:

The Paradox of Rashid al-Din's Book on Chinese Medicine, part I." *Muqarnas* 27 (2011): 209–250.
———. *Wonder, Image, and Cosmos in Medieval Islam*. New Haven, CT: Yale University Press, 2011.
Bernards, Monique. "*Ṭalab al-ʿIlm* amongst the Linguists of Arabic during the ʿAbbasid Period." In *ʿAbbasid Studies: Occasional Papers of the School of ʿAbbasid Studies, Cambridge, 6–10 July 2002*, edited by James E. Montgomery, 33–46. Louvain: Peeters, 2004.
Beyazit, Yasemin. "Efforts to Reform Entry into the Ottoman İlmiyye Career towards the End of the 16th Century: The 1598 Ottoman İlmiyye Kanunnamesi." *Turcica* 44 (2012–2013): 201–218.
Birnbaum, Eleazar. "The Questing Mind: Kātib Chelebi, 1609–1657." In *Corolla Torontonesis: Studies in Honour of Ronald Morton Smith*, edited by Emmet Robins and Stella Sandahl, 133–158. Toronto, Ont.: TSAR, 1994.
Blair, Sheila S. *Islamic Calligraphy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
Bloom, Jonathan M. *Paper before Print: The History of and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven, CT: Yale University Press, 2001.
Bloor, David. "Anti-Latour." *Studies in the History of Philosophy of Science* 30 (1999): 81–112.
———. *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge and Kegan Paul, 1976.
Bonine, Michael E. "The Introduction of Railroads in the Eastern Mediterranean: Economic and Social Aspects." In *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation, Bilad al-Sham from the 18th to the 20th Century*, edited by Thomas Philipp and Birgit Schaebler, 53–78. Stuttgart: Steiner, 1998.
Boogert, Maurits H. van den. "Patrick Russell and the Republic of Letters in Aleppo." In *The Republic of Letters and the Levant*, edited by Alastair Hamilton, Maurits H. van den Boogert, and Bart Westerweel, 223–264. Leiden: Brill, 2005.
———. "The Sultan's Answer to the Medici Press? Ibrahim Müteferrika's Printing House in Istanbul." In *The Republic of Letters and the Levant*, edited by Alastair Hamilton, Maurits H. van den Boogert, and Bart Westerweel, 265–291. Leiden: Brill, 2005.
Bosworth, C. E. "Ṣofta." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
Botticini, Maristella, and Zvi Eckstein. *The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History, 70–1492*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
Bowen, H. "Aḥmad Pas̲h̲a Bonneval." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
Böwering, Gerhard. "God and His Attributes." *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Brill Online, 2012.
Brentjes, Sonja. "Cross-Cultural Exchange in the Mediterranean." *Journal for the History of Astronomy* 42 (2011): 411–415.
———. "Crossing Boundaries: New Approaches to the History of 'Pre-Modern' Science and Technology." *Science in Context* 12, no. 3 (1999): 381–384.

———. "The Interests of the Republic of Letters in the Middle East, 1550–1700." *Science in Context* 12 (1999): 435–468.
———. "The Language of 'Patronage' in Islamic Societies before 1700." *Cuadernos del Cemyr* 20 (2012): 11–22.
———. "Medieval Portolan Charts as Documents of Shared Cultural Spaces." In *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale*, edited by R. Abdellatif, Yassir Benhima, Daniel König, and Elisabeth Ruchaud, 135–146. Munich: Oldenbourg Velag, 2012.
———. "On the Location of the Ancient or 'Rational' Sciences in Muslim Educational Landscapes (AH 500–1100)." *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 4, no. 1 (2002): 47–71.
———. "On the Relation between the Ottoman Empire and the West European Republic of Letters (17th–18th Centuries)." In *Proceedings of the International Congress of Learning and Education in the Ottoman World, Istanbul, 12–15 April 1999, edited by* A. Çaksu, 121–148. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2001.
———. "On Two Manuscripts by Abū Bakr b. Bahrām al-Dimashqī (d. 1102/1691) to W. and J. Blaeu's *Atlas Minor*." *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies* 40 (2012): 171–192.
———. Review of "1001 Inventions: The Enduring Legacy of Muslim Civilization," edited by Salim T. S. al-Hassani. *Aestimatio* 10 (2013): 119–153.
———. Review of *Studies in al-Kimya': Critical Issues in Latin and Arabic Alchemy and Chemistry*, by Ahmad Y. al-Hassan. *Centaurus* 53 (2011): 67.
Brockelmann, C. "Muḥammad Murtaḍa." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Leiden: Brill, 2007.
Browne, Edward G. *A Supplementary Hand-List of the Muhammadan Manuscripts including all those Written in the Arabic Character, Preserved in the Libraries of the University and Colleges of Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
Brummet, Palmira. "The Yeni and the Eski Cultural Change and Envisioning the 'Modern' in Late Ottoman Cartoons." In *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, edited by Kemal Çiçek, vol. 3: *Philosophy, Science and Institutions*, 134–140. Ankara: Yeni Türkiye, 2000.
Burchell, Graham, Colin Gordon, and Peter Miller, eds. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
Campos, Michelle U. *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.
Can, Lâle. "Connecting People: A Central Asian Sufi Network in Turn-of-the-Century Istanbul." *Modern Asian Studies* 46, no. 2 (March 2012): 373–401.
Cantay, Gönül. *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1992.
———. [Güreşsever.] "Kitab al-Cerrahiyet al-Hāniye (İstanbul Tıp Tarihi Enstitüsü

Nüshası) Minyatürler." *I. Milletarası Türkoloji Kongresi. Tebliğler*, 3:771–785. Istanbul: İstanbul Üniversitesi, 1979.
Casale, Giancarlo. *The Ottoman Age of Exploration*. New York: Oxford University Press, 2010.
Castiglione, Frank. "'Levantine' Dragomans in Nineteenth-Century Istanbul: The Pisanis, the British, and Issues of Subjecthood," *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies* 44 (2014): 169–195.
Çelik, Zeynep. *Empire, Architecture, and the City: French-Ottoman Encounters, 1830–1914*. Seattle: University of Washington Press, 2008.
———. *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1993.
Cerabregu, Muharrem. "Scientific Benefits from Piri Reis's *Kitab-ı Bahriye* and Its Position in the History of Cartography." In *XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara . . . 1990: Kongreye sunulan bildiriler*, 3:1105–1125. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
Cerasi, Maurice. "The Urban Perspective of Ottoman Monuments from Sinan to Mehmet Tahir: Change and Continuity." In *Aptullah Kuran için Yazıları: Essays in Honour of Aptullah Kuran*, edited by Çiğdem Kafesçioğlu and Lucienne Thys-Senocak, 171–190. Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Çiçek, Kemal. "Interpreters of the Court in the Ottoman Empire as Seen from the Sharia Court Records Of Cyprus." *Islamic Law and Society* 9 (2002): 1–15.
Cohen, Amnon. *The Guilds of Ottoman Jerusalem*. Leiden: Brill, 2001.
Çolak, Yılmaz. "Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey." *Middle Eastern Studies* 40, no. 6 (November 2004): 67–91.
Collins, Harry M. *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. London: Sage, 1985.
Collins, Harry M., with Trevor Pinch. *The Golem: What You Should Know about Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
Conrad, Lawrence I. "Scholarship and Social Context in the Near East." In *Knowledge and the Scholarly Medical Traditions*, 81–101. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Contadini, Anna, and Claire Norton, eds. *The Renaissance and the Ottoman World*. Farnham, UK: Ashgate, 2013.
Cook, Harold J. *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.
Dankoff, Robert. *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*. Leiden: Brill, 2004.
Davidovitch, Nadav, and Zalman Greenberg. "Public Health, Culture, and Colonial Medicine: Smallpox and Variolation in Palestine during the British Mandate." *Public Health Chronicles* 122 (May–June 2007): 398–406.
Davison, R. H. "Effect of the Electric Telegraph on the Conduct of Ottoman For-

eign Relations." In *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*, edited by Caesar E. Farah, 53–66. Kirksville, MO: Thomas Jefferson University Press, 1993.
———. "Shānī-zāde Meḥmed 'Aṭā' Allāh Efendi." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
Dear, Peter. "What Is the History of Science the History *Of*? Early Modern Roots of the Ideology of Modern Science." *Isis* 96 (2005): 390–406.
de Groot, Alexander H. "The Changing National Character of the Dragoman (1756–1863)." In *Fremde Erfahrungen: Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945*, edited by Gerhard Höpp, 297–317. Berlin: Das Arabische Buch, 1996.
———. "Protection and Nationality: The Decline of the Dragomans." In *Istanbul et les langues orientales: Actes du colloque . . . Istanbul . . . 1995*, edited by Frédéric Hitzel, 235–255. Paris: L'Harmattan, 1997.
Demirhan, Ayşegül. *Mısır Çarşısı Droglari*. Istanbul: Sermet Matbaası, 1975.
———. "The Place and the Importance of Mısır Çarşısı (Spice Bazaar) in Ottoman-Turkish Medicine." In *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, edited by Kemal Çiçek, vol. 3: *Philosophy, Science and Institutions*, 447–454. Ankara: Yeni Türkiye, 2000.
Derichs, Claudia, and Diane E. King. "Patronage and Clientage." In *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*. Brill Online, 2012.
Deringil, Selim. "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876–1909)." *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991): 345–359.
———. *The Well-Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909*. London: I. B. Tauris, 1998.
Derman, M. Uğur. *Letters in Gold: Ottoman Calligraphy from the Sakıp Sabancı Collection, Istanbul*. New York: Metropolitan Museum of Art, 1998.
Diez, Ernst. "The Zodiac Reliefs at the Portal of the Gök Medreses in Siwas." *Artibus Asiae* 12 (1949): 99–104.
Duman, Musa. "Turkish Language during the Reform Period." In *The Turks*, edited by Hasan Celâl Güzel, C. Cem Oğuz, and Osman Karatay, vol. 4: *The Ottomans*, 723–724. Ankara: Yeni Türkiye, 2002.
Dursteler, Eric R. "On Bazaars and Battlefields: Recent Scholarship on Mediterranean Cultural Contacts." *Journal of Early Modern History* 15 (2011): 413–434.
———. "Speaking in Tongues: Language and Communication in the Early Modern Mediterranean." *Past and Present* 217 (2012): 47–77.
———. *Venetians in Constantinople: Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2006.
Eisenstein, Elizabeth L. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
Elkana, Yehuda. "Unmasking Uncertainties and Embracing Contradictions: Graduate Education in the Sciences." In *Envisioning the Future of Doctoral Education: Pre-*

paring Stewards of the Discipline, edited by Chris M. Golde and George E. Walker, 65–69. Carnegie Essays on the Doctorate. San Francisco: Jossey-Bass, 2006.

El-Moudden, Abderrahmane. "The Ambivalence of *Rihla*: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300–1800." In *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, edited by Dale F. Eickelman and James Piscatori, 69–84. London: Routledge, 1990.

Elshakry, Marwa. "When Science Became Western: Historiographical Reflections." *ISIS* 101 (2010): 98–109.

Emiralioğlu, M. Pinar. *Geographical Knowledge and Imperial Culture in the Early Modern Ottoman Empire*. Farnham, UK: Ashgate, 2014.

———. "Relocating the Center of the Universe: China and the Ottoman Imperial Project in the Sixteenth Century." *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies* 39 (2012): 161–187.

Ende, W. "Mudjāwir, f. mudjāwira." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Epstein, Steven A. *Purity Lost: Transgressing Boundaries in the Eastern Mediterranean, 1000–1400*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2006.

Erim, Neşe. "Trade, Traders and the State in Eighteenth-Century Erzurum." *New Perspectives on Turkey* 5–6 (1991): 123–141.

Erünsal, İsmail E. *Ottoman Libraries: A Survey of the History, Development, and Organization of Ottoman Foundation Libraries*. Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University, 2008.

Evered, Emine Önhan. "An Educational Prescription for the Sultan: Hüseyin Hilmi Paşa's Advice for the Maladies of Empire." *Middle Eastern Studies* 43 (2007): 439–459.

Eyice, Semavi. "Dr. Karl Ambros Bernard (Charles Ambroise Bernard) ve Mekteb-i Tibbiye-i Şahane'ye Dair Bir Kaç Not." In *Türk Tıbbının Batılılaşması*, edited by Arslan Terzioğlu and Erwin Lucius, 97–124. Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1993.

Fahmy, Khaled. "The Anatomy of Justice: Forensic Medicine and Criminal Law in Nineteenth-Century Egypt." *Islamic Law and Society* 6 (1999): 224–271.

———. "The Essence of Alexandria (Part I)." *Manifesta Journal* 14: 64–72.

———. "The Essence of Alexandria (Part II)." *Manifesta Journal* 16: 22–27.

———. "Modernizing Cairo: A Revisionist Narrative." In *Making Cairo Medieval*, edited by Nezar AlSayyad, Irene A. Bierman, and Nasser Rabbat, 173–199. Lanham, MD: Lexington Books, 2005.

———. "Women, Medicine, and Power in Nineteenth-Century Egypt." In *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, edited by Lila Abu-Lughod, 35–72. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. 2nd ed. New York: Columbia University Press, 1983.

———. *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. Oxford: Oneworld, 1997.

Fancy, Nahyan. *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*. London: Routledge, 2013.
Faroqhi, Suraiya. "Camels, Wagons, and the Ottoman State in the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *International Journal of Middle East Studies* 14 (1982): 523–539.
———. *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans, 1517–1683*. London: I. B. Tauris, 1994.
———. "Selānīk." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
———. *Travel and Artisans in the Ottoman Empire: Employment and Mobility in the Early Modern Era*. London: I. B. Tauris, 2014.
Faroqhi, Suraiya, and Randi Deguilhem, eds. *Crafts and Craftsmen of the Middle East*. London: I. B. Tauris, 2005.
Faroqhi, Suraiya, and Christoph K. Neumann, eds. *The Illuminated Table, the Prosperous House: Food and Shelter in Ottoman Material Culture*. Würzburg: Ergon, 2003.
Fawaz, Leila. "Foreign Presence and Perception of Ottoman Rules in Beirut." In *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, edited by Jens Hanssen, Thomas Philipp, and Stefan Weber, 93–104. Würzberg: Ergon, 2002.
Fazlıoğlu, İhsan. "The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science." *Journal for the History of Arabic Science* 14 (2008): 3–68.
Fazlıoğlu, Şükran. "*Manzûme fi Tertib el-Kutûb fi el-Ulûm* ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları." *Değerler Eğitimi Dergisi* 1 (2003): 97–110.
———. "'Nebī Efendi-zāde'nin "ḳaṣīde fī el-kutub el-meşhūre fī el-'ulūm' una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders ve Kitab Haritası." *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 3 (2003): 191–221.
———. "Ta'lîm ile İrşâd arasında: Erzorumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı." *Dîvân İlmi Araştırmalar* 18, no. 1 (2005): 115–173.
Fetvacı, Emine. "Enriched Narratives and Empowered Images in Seventeenth-Century Ottoman Manuscripts." *Ars Orientalis* 40 (2011): 243–266.
———. *Picturing History at the Ottoman Court*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
Feyerabend, Paul K. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: NLB, 1975.
———. *Science in a Free Society*. London: NLB, 1978.
Findley, Carter V. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789–1922*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
———. *Ottoman Civil Officialdom*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.
Fischel, Roy S., and Ruth Kark. "Sultan Abdülhamid II and Palestine: Private Lands and Imperial Policy." *New Perspectives on Turkey* 29 (2008): 129–166.
Fisher, Carol G. "Naḳḳāsh-Khāna." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
Fleet, Kate. "The Missing Part of the Mediterranean History in the Late Medieval and Early Modern Period." In *The Turks*, edited by Hasan Celâl Güzel, C. Cem

Oğuz, and Osman Karatay, vol. 3: *The Ottomans*, 40–45. Ankara: Yeni Türkiye, 2000.

Fleischer, Cornell. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa 'Âli*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

Fleming, K. E. "Women as Preservers of the Past: Ziya Gökalp and Women's Reform." In *Deconstructing Images of "The Turkish Woman,"* edited by Zehra F. Arat, 127–138. New York: Palgrave, 2000.

Flemming, Barbara, and F. Babinger [Christine Woodhead]. "Ṭas̲h̲köprüzāde." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Fortna, Benjamin C. *Imperial Classroom*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

———. *Learning to Read in the Late Ottoman Empire and the Early Turkish Republic*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2011.

Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge and the Discourse of Knowledge*. New York: Pantheon Books, 1972.

———. *The Birth of the Clinic: The Archeology of Medical Perception*. London: Routledge, 1973.

———. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Pantheon Books, 1965.

———. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. London: Tavistock, 1970.

Fresco, Karen L., and Charles D. Wright, eds. Translating the Middle Ages. Farnham, Surrey: Ashgate, 2012.

Frierson, Elizabeth B. "Cheap and Easy: The Creation of Consumer Culture in Late Ottoman Society." In *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1559–1922: An Introduction*, edited by Donald Quataert, 243–260. Albany: SUNY Press, 2000.

Gallagher, Nancy Elizabeth. *Medicine and Power in Tunisia, 1780–1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Gavroglu, Kostas, Manolis Patiniotis, Faidra Papanelopoulou et al. "Science and Technology in the European Periphery: Some Historiographical Reflections." *History of Science* 46 (2008): 53–75.

Gellens, Sam I. "The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comparative Approach." In *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, edited by Dale Eickelman and James Piscatori, 50–65. Berkeley: University of California Press, 1990.

Gencer, Yasemin. "İbrahim Mütefrrika and the Age of Printed Manuscript." In *The Islamic Manuscript Tradition*, edited by Christiane Gruber, 155–193. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

Geoffroy, E. "al-Suyūṭī, Abu 'l-Faḍl 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad Ḏj̲alāl al-Dīn al-K̲h̲uḍayrī." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Ghobrial, John-Paul. *The Whispers of Cities: Information Flows in Istanbul, London, and Paris in the Age of William Trumbull*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Gibb, H. A. R. "Al-Murādī, 5." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Giladi, Avner. "The Child in Islam." In *Children and Childhood in World Religions: Primary Sources and Texts*, Don S. Browning and Marcia J. Bunge, 151–216. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2009.

———. *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Islam Society.* Houndmills, Basingstoke, UK: Macmillan, in association with St. Antony's College, Oxford, 1992.

———. "The Child was Small . . . Not so the Grief for Him: Sources, Structure and Content of al-Sakhāwī's Consolation Treatise for Bereaved Parents." *Poetics Today* 14 (1993): 367–386.

———. "Concepts of Childhood and Attitudes towards Children in Medieval Islam: A Preliminary Study with Special Reference to Infant and Child Mortality." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 32 (1989): 121–152.

———. "Gender Difference in Child Rearing and Education: Some Preliminary Observations with Reference to Medieval Muslim Thought." *Al-Qantara* 16 (1995): 291–308.

———. "Individualism and Conformity in Medieval Islamic Educational Thought: Some Notes with Special Reference to Elementary Education." *Al-Qantara* 26 (2005): 99–121.

———. "Infants, Children, and Death in Medieval Muslim Society: Some Preliminary Observations." *Social History of Islam* 3 (1990): 345–368.

———. "Islamic Consolation Treatises for Bereaved Parents: Some Bibliographical Notes." *Studia Islamica* 81 (1995): 197–202.

Gimaret, D. "Muʿtazila." *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. Brill Online, 2012.

Ginio, Eyal. "Marginals in an Ottoman Town: The Case of Eighteenth Century Salonika." PhD diss., Hebrew University of Jerusalem, 1998.

Givens, Jean A., Karen M. Reeds, and Allain Touwaide, eds. *Visualising Medieval Medicine and Natural History, 1200–1550.* Aldershot, UK: Ashgate, 2006.

Göçek, Fatma Müge. *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century.* New York: Oxford University Press, 1987.

Gökçe, Feyyat, and Nilüfer Oğuz. "Minority and Foreign Schools on [*sic*] the Ottoman Education System." *E-International Journal of Educational Research* 1, no. 1 (2010): 42–57.

Gökyay, Orhan Şaik. "Kātib Čelebi." *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. Brill Online, 2012.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies.* Edited by S. M. Stern; translated by C. R. Barber and S. M. Stern. Chicago: Aldine, 1967.

Goodrich, Thomas S. *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth-Century Ottoman Americana.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990.

Goodwin, Godfrey. *A History of Ottoman Architecture.* London: Thames and Hudson, 1971.

Goody, Jack. *The Interface between the Written and the Oral.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

———. *The Logic of Writing and the Organization of Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
———. *The Power of the Written Tradition.* Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 2000.
Gordon, Stewart, ed. *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture.* New York: Palgrave, 2001.
Grant, Jonathan. "Crossing the Eastern Divide: Western Civilization and Islam in the Views of Chaadaev and Gokalp." *History Compass* 3 (2005): 1–7.
———. "Rethinking the Ottoman 'Decline': Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries." *Journal of World History* 10 (1999): 179–201.
———. "The Sword of the Sultan: Ottoman Arms Imports, 1854–1914." *Journal of Military History* 66 (2002): 9–36.
Grehan, James. *Consumer Culture in 18th-Century Damascus and Everyday Life.* Seattle: University of Washington Press, 2007.
Griffith, Zoe. "Calligraphy and the Art of Statecraft in the Late Ottoman Empire and Modern Turkish Republic." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31 (2011): 601–614.
Grunebaum, Gustave E. von. "The Response to Nature in Arabic Poetry." *Journal of Near Eastern Studies* 4 (1945): 137–151.
Gül, Murat, and Richard Lamb, "Mapping, Secularizing and Modernizing Ottoman Istanbul: Aspects of Genesis of the 1839 Development Policy." *Urban History* 31 (2004): 421–436.
Günergün, Feza. "Introduction of the Metric System to the Ottoman State." In *Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World*, edited by Ekmeleddin İhsanoğlu, 297–316. Istanbul: Islam Tarih, Sanat ve Kultur Arastirma Merkezi, 1992.
———. "The Metric System in Turkey." In *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, edited by Kemal Çiçek, vol. 3: *Philosophy, Science and Institutions*, 487–491. Ankara: Yeni Türkiye, 2000.
Günergün, Feza, and Şeref Etker. "Waqf Endowments and the Emergence of Modern Charitable Hospitals in the Ottoman Empire: The Case of Zeynep-Kamil Hospital in Istanbul." In *The Development of Modern Medicine in Non-Western Countries*, edited by Hormoz Ebrahimnejad, 82–107. London: Routledge, 2009.
Günther, Sebastian. "Literacy." In *Encyclopaedia of the Qur'ān.* Brill Online, 2012.
Gürlek, Mehmet. "Anadolu'da Yazılmış İlk Türkçe Cerrahî Yazmalara Bir Örnek: Alâ'im-i Cerrâhin." *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 6 (2011): 1423–1434.
Gutas, Dimitri. "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope." *Journal of the American Oriental Society* 101 (1981): 49–86.
Hagen, Gottfried. "'He Never Took the Path of Pastime and Play': Ideas of Childhood in Ottoman Hagiography." In *Scripta Ottomanica et Res Aitaicae: Festschrift für*

Barbara Kellner-Heinkele zu ihrem 60. Geburstag, edited by Ingeborg Hauenschild et al., 95–118. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2002.

———. "Translations and Translators in a Multilingual Society: A Case Study of Persian-Ottoman Translations, Late Fifteenth to Early Seventeenth Century." *Eurasian Studies* 2, no. 1 (2003): 95–134.

Hamadeh, Shirine. "Ottoman Expressions of Early Modernity and the 'Inevitable' Question of Westernization." *Journal of the Society of Architectural Historians* 63 (2004): 32–51.

———. "Public Spaces and the Garden Culture of Istanbul in the Eighteenth Century." In *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, edited by Virginia H. Aksan and Daniel Goffman, 277–312. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Hamarneh, Sami Khalaf. *Drawings and Pharmacy in al-Zahrawi's 10th-Century Surgical Treatise*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1961.

Hanioğlu, M. Şükrü. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

Hanna, Nelly. *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003.

Hannah, Robert. "The *Meridiana* of Ulugh Beg in Hagia Sophia, Constantinople." *Nuncius: Journal of the History of Science* 22 (2007): 7–14.

Hanson, Martha. "Visualizing the Geography of Disease in China, 1870s–1920s." Paper presented at the conference "From Qing to China: Rethinking the Interplay of Tradition and Modernity, 1860–1949," Tel Aviv University, May 2012.

Hanssen, Jens. *Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

Harding, Sandra, and Kathryn Norberg. "New Feminist Approaches to Social Science Methodologies: An Introduction." *Signs* 30 (2005): 2009–2015.

Harrison, Mark. *Contagion: How Commerce Has Spread Disease*. New Haven, CT: Yale University Press, 2012.

———. *Disease and the Modern World, 1500 to the Present Day*. Cambridge: Polity, 2004.

Headrick, Daniel R. *The Tools of an Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Heck, Paul J. *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization*. Leiden: Brill, 2002.

———. "The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization." *Arabica* 49 (2002): 27–54.

Heger, Nomi. "The Status and the Image of the Persianate Artist." PhD diss., Princeton University, 1997.

Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology, and Other Essays*. New York: Harper and Row, 1977.

Heiderzadeh, Tofiqh. "İran Alimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları (Timur Döneminin Başından Safevi Döneminin Sonuna Kadar)." *Osmanlı Bilimi Araştırmaları/Studies in Ottoman Science* 2 (1998): 211–242.

Heller, B. [N. A. Stillman]. "Luḳmān." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Hemmat, Kaveh Louis. "Children of Cain in the Land of Error: A Central Asian Merchant's Treatise on Government and Society in Ming China." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30 (2010): 434–448.

Heyd, Uriel. *Language Reform in Modern Turkey*. Jerusalem: Israel Oriental Society, 1954.

Heywood, Colin. "A Buyuruldu of A.H. 1100/A.D. 1689 for the Dragomans of the English Embassy of Istanbul." In *The Balance of Truth: Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis*, edited by Çiğdem Balım-Harding and Colin Imber, 125–144. Istanbul: Isis, 2000.

Hislop, Victoria. *The Thread*. London: Headline Review, 2011.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Huber, Valeska. "The Unification of the Globe by Disease? The International Sanitary Conferences on Cholera, 1851–1894." *Historical Journal* 49 (2006): 453–476.

Hutton, Patrick H. "The History of Mentalities: The New Map of Cultural History." *History and Theory* 20 (1981): 237–259.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlı Astronomi Literaturu Tarihi*. 2 vols. Istanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kultur Arastirma Merkezi, 1997.

———. *Science, Technology, and Learning in the Ottoman Empire*. Aldershot, UK: Ashgate, Variorum, 2004.

Imber, Colin. *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*. Basingstoke, Hampshire, UK: Palgrave, 2002.

İnalcik, Halil. "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600–1700." *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): 283–337.

International Visual Literacy Association [IVLA]. "What Is 'Visual Literacy'?" http://www.ivla.org/drupal2/content/what-visual-literacy.

İzgi, Cevat. "Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar." In *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, edited by Feza Günergün, 129–158. Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1995.

———. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. 2 vols. Istanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Johnson, Norman J. "The Urban World of the Matraki Manuscript." *Journal of Near Eastern Studies* 30 (1971): 159–176.

Kaçar, Mustafa. "Osmanlı İmaparatorluğu'nda Askerî Teknik Eğitimde Modernleşme Çalışmaları ve Mühendishanelerin Kuruluşu (1880'e kadar)." *Osmanlı Bilimil Araştırmaları* 2 (1998): 69–137.

———. "Osmanlı Ordusunda Görevli Fransız Subayı Saint-Rémy'nin İsyanbul'daki Top Döküm Çalışmaları (1785–87)." *Osmanlı Bilimil Araştırmaları* 5 (2003): 33–50.

———. "Osmanlı Telegraf İşlemetmesi." In *Çağını Yakalayan Osmanlı!*, edited by Ekmeleddin İhsanoğlu, 45–120. Istanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1995.

Kâhya, Esin. "One of the Samples of the Influences of Avicenna on the Ottoman Medicine, Shams al-Din Itaqi." *Belleten* 64, no. 4 (2000): 63–68.

Kâhya, Esin, and Aysegül D. Erdemir. *Işığında Osmanlıdan Cumhuriyete Tıp ve Sağlık Kurumları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Karamustafa, Ahmet T. "Military, Administrative, and Scholarly Maps and Plans." In *The History of Cartography*, edited by J. B. Harley and David Woodward, vol. 2, book 1: *Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, 209–227. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Karatay, Fehmi Edhem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Kataloğu*. 4 vols. Istanbul: Topkapi Sarayı Mūzesi, 1962–1969.

Kark, Ruth. "Transportation in Nineteenth-Century Palestine: Reintroduction of the Wheel." In *The Land That Became Israel*, edited by Ruth Kark, 57–76. Jerusalem: Magnes Press, 1989.

Karmi, Ghada. "The Colonisation of Traditional Arabic Medicine." In *Patients and Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*, edited by Roy Porter, 315–339. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Kavčič, Marijana. "Arabic Manuscripts of the National and University Library 'St. Kliment Ohridiski,' Skopje, Republic of Macedonia." In *From Codicology to Technology: Islamic Manuscripts and Their Place in Scholarship*, edited by Stefanie Brinkmann and Beate Wiesmüller, 175–193 Berlin: Frank and Timme, 2009.

Kealey, Terence. *The Economic Laws of Scientific Research*. Basingstoke, UK: Macmillan, 1996.

———. *Sex, Science and Profits*. London: William Heinemann, 2008.

Kerner, Jaclynne J. "Art in the Name of Science: The Kitāb al-Diryāq in Text and Image." In *Arab Painting: Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts*, edited by Anna Contadini, 25–39. Brill: Leiden, 2007.

King, David A. "The Astronomy of the Mamluk: A Brief Overview." *Muqarnas* 2 (1984): 73–84.

———. "The Astronomy of the Mamluks." *Isis* 74 (1983): 531–555.

———. "Mamluk Astronomy and the Institution of *Muwaqqit*." In *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, edited by Thomas Philipp and Ulrich Haarman, 153–162. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———. "Taḳī al-Dīn." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Koch, Hans-Albrecht, Uta Koch, Angelika Koller, eds. *Deutscher Biographischer Index*. Munich: K. G. Saur, 1986.

Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004.

Krause, Keith. *Arms and the State: Patterns of Military Production and Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Krstic, Tijana. "Of Translation and Empire: Sixteenth-Century Ottoman Imperial Interpreters as Renaissance Go-Betweens." In *The Ottoman World*, edited by Christine Woodhead, 130–142. London and New York: Routledge, 2012.

Kuban, Doğan. "Sinan." In *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, edited by Kemal Çiçek, vol. 4: *Culture and Arts*, 450–463. Ankara: Yeni Türkiye, 2000.
Küçük, Bekir Harun. "Early Enlightenment in Istanbul." PhD diss., University of California, San Diego, 2012.
Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
Kupferschmidt, Uri M. "On the Diffusion of 'Small' Western Technologies and Consumer Goods in the Middle East During the Era of the First Modern Globalization." In *A Global Middle East: Mobility, Materiality and Culture in the Modern Age, 1880–1940*, edited by Liat Kozma, Cyrus Schayegh, and Avner Wishnitzer, 229–260. London and New York: I.B. Tauris, 2015.
———. "The Social History of the Sewing Machine in the Middle East." *Die Welt des Islams* 44 (2004): 195–213.
Kuyt, Annelies. "With One Foot in the Renaissance: Shlomo Almoli and His Dream Interpretation." *Jewish Studies Quarterly* 6 (1999): 205–217.
Landau, Jacob M. *The Hejaz Railway and the Muslim Pilgrimage: A Case of Ottoman Political Propaganda*. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1971.
Langermann, Y. Tzvi. "No Reagent, No Reaction: The Barren Transmission of Avicennan Dynamics to Ḥasdai Crexas." *Aleph* 12, no. 1 (2012): 161–188.
Latour, Bruno. "For David Bloor . . . and Beyond: A Reply to David Bloor's Anti-Latour." *Studies in the History of Philosophy of Science* 30 (1999): 113–129.
———. "On the Partial Existence of Existing and Nonexisting Objects." In *Biographies of Scientific Objects*, edited by Lorraine Daston, 247–269. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
———. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
———. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
———. *We Have Never Been Modern*. Translated by Catherine Parker. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
Latour, Bruno, and Steve Woolgar. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Los Angeles: Sage, 1979.
Leaman, Oliver. *Islamic Philosophy*. 2nd ed. Cambridge: Polity, 2009.
Le Gall, Dina. *A Culture of Sufism: Naqshbandīs in the Ottoman World, 1450–1700*. Albany: SUNY Press, 2009.
Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. 2nd ed. London: Oxford University Press, 1968.
———. *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
———. "Ottoman Observers of Ottoman Decline." *Islamic Studies* 1 (1962): 71–87.
———. "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam." *Studia Islamica* 1 (1953): 43–63.

———, trans. and ed. *Islam*. New York: Harper and Row, 1974.

Lewis, Geoffrey L. *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Li, Eunjeong. *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage*. Leiden: Brill, 2004.

Livingston, J. W. "Evliya Çelebi on Surgical Operation in Vienna." *Al-Abhath* 23 (1970): 223–245.

Low, Michael Christopher. "Empire and the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam under British Surveillance, 1865–1908." *International Journal of Middle East Studies* (2008): 269–290.

MacLean, Gerald. *The Rise of Oriental Travel: English Visitors to the Ottoman Empire, 1580–1720*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Majer, Hans Georg. "Aḥmed Pasha, Bonneval." *Encyclopaedia of Islam*. 3rd ed. Brill Online, 2015.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Malti-Douglas, Fedwa. "*Mentalités* and Marginality: Blindness and Mamlûk Civilization." In *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, edited by C. E. Bosworth, Charles Issawi, Roger Savory, and A. L. Udovitch, 211–237. Princeton, NJ: Darwin, 1989.

Manz, Beatrice F. "Uluġh Beg." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

———. "Ulugh Begh, Transoxania and Turco-Mongolian Traditions." In *Iran and Iranisch Geprägte Kulturen: Studien zum 65: Geburstag von Bert G. Fragner*, edited by Markus Ritter, Ralph Kauz, and Birgitt Hoffmann, 20–27. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2008.

Martens, Rhonda. *Kepler's Philosophy and the New Astronomy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Matar, Nabil. *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery*. New York: Columbia University Press, 1999.

Mavroudi, Maria. "Translators from Greek into Arabic at the Court of Mehmet the Conqueror." In *The Byzantine Court: Source of Power and Culture*, edited by A. Ödekan et al., 202. Istanbul: Koç University Press, 2013.

Mazower, Mark. *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430–1950*. New York: Knopf, 2004.

Melman, Billie. *Women's Orient: English Women and the Middle East, 1718–1918: Sexuality, Religion, and Work*. Houndmills, Basingstoke, UK: Macmillan, 1992.

Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Michot, Yahya J. "Ibn Taymiyya on Astrology: Annotated Translation of Three Fatwas." *Journal of Islamic Studies* 11 (2000): 147–208.

Mikhail, Alan. "An Irrigated Empire: The View from Ottoman Fayyum." *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 569–590.

———. *Nature and Empire in Ottoman Egypt: An Environmental History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Miović-Perić, Vesna. "Dragomans of the Dubrovnik Republic: Their Training and Career." *Dubrovnik Annals* 5 (2001): 81–94.

Mitchell, Timothy. *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity.* Berkeley: University of California Press, 2002.

Montgomery, Scott L. *Science in Translation: Movements of Knowledge through Cultures and Time.* Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Morrison, Robert. *Islam and Science: The Intellectual Career of Nī.* London: Routledge, 2007.

———. "The Reception of Early-Modern European Astronomy by Ottoman Religious Scholars." *Archivum Ottomanicum* 21 (2003): 187–195.

———. "A Scholarly Intermediary between the Ottoman Empire and Renaissance Europe." *Isis* 105 (2014): 32–57.

Murphey, Rhoads. "The Ottoman Attitude towards the Adoption of Western Technology: The Role of the Efrenci Technicians in Civil and Military Applications." In *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman*, edited by Jean-Louis Bacqué-Grammont and Paul Dumont, 287–298. Louvain: Peeters, 1983.

Murphy, Jane H. "Aḥmad al-Damanhūrī (1689–1778) and the Utility of Expertise in Early Modern Ottoman Egypt." *Osiris* 25 (2010): 85–103.

———. "Locating the Sciences in Eighteenth-Century Egypt." *British Journal for the History of Science* 43 (2010): 557–571.

Müderrisoğlu, Fatih. "Menzil Roads and Menzil Complexes in the Ottoman Empire." In *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, edited by Kemal Çiçek, vol. 4: *Culture and Arts*, 380–388. Ankara: Yeni Türkiye, 2000.

Nadav, Daniel. *Medicine and Nazism.* Jerusalem: Hebrew University/Magnes Press, 2010.

Necipoğlu, Gülru. *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.* Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

———. "From International Timurid to Ottoman: A Change of Taste in Sixteenth-Century Ceramic Tiles." *Muqarnas* 7 (1990): 136–170.

———. "A *Kānūn* for the State, a Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Arts and Architecture." In *Soliman le Magnifique et son temps*, Gilles Veinstein, 195–216. Paris: Rencontres de l'Ecole du Louvre, 1992.

———. "The Suburban Landscape of Sixteenth-Century Istanbul as a Mirror of Classical Ottoman Garden Culture." In *Gardens in the Time of the Great Muslim Empires*, edited by Attilio Petruccioli, 32–71. Leiden: Brill, 1997.

Needham, Joseph, et al. *Science and Civilisation in China.* 7 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1957–2004.

Nicholson, James. *The Hejaz Railway.* London: Stacey International, 2005.

Ochsenwald, William L. "The Financing of the Hijaz Railroad." *Die Welt des Islams*, n.s., 14 (1973): 129–149.

———. "A Modern Waqf: The Hijaz Railway, 1900–48." *Arabian Studies* 3 (1976): 1–12.

O'Kane, B. "Sinān." *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. Brill Online, 2012.

Oman, G., Günay Alpay Kut, W. Floor, and G. W. Shaw. "Maṭbaʿa." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
Oreskes, Naomi. "Science and Public Policy: What's Proof Got to Do with It?" *Environmental Science and Policy* 7 (2004): 369–383.
Otto-Dorn, Katharina. "Figural Stone Reliefs on Seljuk Sacred Architecture in Anatolia." *Kunst des Orients* 12, no. 1 (1978–79): 103–149.
Öz, Mehmet. "Agriculture in the Ottoman Classical Period." In *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, edited by Kemal Çiçek, vol. 2: *Economy and Society*, 32–40. Ankara: Yeni Türkiye, 2000.
Özervali, M. Sait. "Transferring Traditional Islamic Disciplines into Modern Social Sciences in Late Ottoman Thought: The Attempts of Ziya Gokalp and Mehmed Serefeddin." *Muslim World* 97 (2007): 317–330.
Özyüksel, Murat. *Hicaz Demiryolu*. Istanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 2000.
Pamuk, Orhan. *Benim Adım Kırmızı*. Istanbul: İletişim, 1998.
Patiniotis, Manolis. "Eclecticism and Appropriation of the New Scientific Methods by the Greek-Speaking Scholars in the Ottoman Empire." In *Science between Europe and Asia: Historical Studies on the Transmission, Adoption, and Adaptation of Knowledge*, edited by Feza Günergun and Dhruv Raina, 193–206. New York: Springer, 2011.
Pearson, J. D. "Bibliography." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
Pedari, Maria Pia. "Ottoman Ships and Venetian Craftsmen in the Sixteenth Century." In *Seapower, Technology, and Trade: Studies in Turkish Maritime History*, edited by Dejanirah Conto et al., 460–464. Istanbul: Denizler Kitabevi, 2014.
Peirce, Leslie P. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press, 1993.
———. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley: University of California Press, 2003.
———. "Polyglottism in the Ottoman Empire: A Reconsideration." In *Braudel Revisted: The Mediterranean World, 1600–1800*, edited by Gabriel Piterberg, Teofilo F. Ruiz, and Geoffrey Symcox, 76–98. Toronto: University of Toronto Press, 2010.
Pellat, Ch. "Fahrasa." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
Phillio, Christiane. "Mischief in the Old Regime: Provincial Dragomans and Social Change at the Turn of the Nineteenth Century." *New Perspectives on Turkey* 25 (2001): 103–121.
Pick, Walter Pinchas. "Meissner Pasha and the Construction of Railways in Palestine and Neighboring Countries." In *Ottoman Palestine, 1800–1914: Studies in Economic and Social History*, edited by Gad G. Gilbar, 179–218. Leiden: Brill, 1990.
Pickstone, John. *Ways of Knowing: A New History of Science, Technology, and Medicine*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
Pinto, Karen. "The Maps Are the Message: Mehmet II's Patronage of an 'Ottoman Cluster.'" *Imago Mundi* 63, no. 2 (2011): 155–179.
———. "Searchin' his eyes, lookin' for traces: Piri Reis' World Map of 1513 and Its

Islamic Iconographic Connections (A Reading through Bağdat 334 and Proust)." *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies*, 39 (2012): 63–94.
Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
Pormann, Peter E. "The Physician and the Other: Images of the Charlatan in Medieval Islam." *Bulletin of the History of Medicine* 79 (2005): 189–207.
Ragep, F. Jamil. "Astronomy." *Encyclopaedia of Islam*. 3rd ed. Brill Online, 2015.
———. "Astronomy in the Fanārī-Circle: The Critical Background of Qāḍīzāde al-Rūmī and the Samarqand School." In *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (2009 Bursa)—bildiriler/International Symposium on Molla Fanārī (2009 Bursa)—Proceedings*, edited by Tevfik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, and Kadir Gömbeyaz, 165–176. Bursa: Bursa Yüyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010.
———. "Ḳāḍī-zāde Rūmī." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
Raj, Kapil. *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2007.
Rashed, Roshdi, ed. *Encyclopedia of the History of Arabic Science*. 3 vols. London: Routledge, 1996.
Reeves-Ellington, Barbara. "Education: Missionary—The Ottoman Empire, Nineteenth Century." In *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*. Brill Online, 2012.
———. "A Vision of Mount Holyoke in the Ottoman Balkans: American Cultural Transfer, Bulgarian Nation-Building and Women's Educational Reform, 1858–1870." *Gender and History* 16 (2004): 146–171.
Reichmuth, Stefan. "The Interplay of Local Developments and Transnational Relations in the Islamic World: Perception and Perspectives." In *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century*, edited by A. von Kügelgen, M. Kemper, and A. J. Frank, vol. 2: *Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, 32–37. Berlin: K. Schwarz, 1998.
———. "Murtada al-Zabidi (d. 1791) in Biographical and Autobiographical Accounts: Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century." *Die Welt des Islams* 39 (1999): 64–102.
———. *The World of Murtada al-Zabidi (1732–91): Life, Networks and Writings*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2009.
Repp, Richard C. *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. London: Ithaca Press, for the Board of the Faculty of Oriental Studies, Oxford University, 1986.
Ricci, Ronit. "Citing as a Site: Translation and Circulation in Muslim South and Southeast Asia." *Modern Asian Studies* 46, no. 2 (March 2012): 331–353.
———. *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
Ricci, Ronit, and Jan van der Putten, eds. *Translation in Asia: Theories, Practices, Histories*. Manchester: St. Jerome, 2011.
Rispler, Vardit. "Toward a New Understanding of the Term *bid'a*." *Der Islam* 68 (1991): 320–328.

Robinson, Francis. "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print." *Modern Asian Studies* 27 (1993): 229–251.

Robson, J. "Bidʿa." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Rodrigue, Aron. *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Rogan, Eugene L. "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes (1892–1907)." *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996): 83–107.

———. "Instant Communication: The Impact of the Telegraph in Ottoman Syria." In *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation, Bilad al-Sham from the 18th to the 20th Century*, edited by Thomas Philipp and Birgit Schaebler, 113–128. Stuttgart: Steiner, 1998.

Rogers, J. Michael. "The Palace, Potions and the Public: Some Lists of Drugs in Mid-16th Century Ottoman Turkey." In *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, edited by Colin Heywood and Colin Imber, 273–295. Istanbul: Isis, 1994.

———. *Sinan*. Makers of Islamic Civilization. London: I. B. Tauris in association with Oxford Centre for Islamic Studies, 2006.

Rosenfeld, Boris A., and Ekmeleddin İhsanoğlu. *Mathematicians, Astronomers, and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th–19th c.)*. Istanbul: Islam Tarih, Sanat ve Kultur Araştırma Merkezi, 2003.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. 2nd ed. Introduction by Dimitri Gutas. 1970. Reprint, Leiden: Brill, 2007.

Rothman, E. Natalie. "Interpreting Dragomans: Boundaries and Crossings in the Early Modern Mediterranean." Comparative Studies in Society and History 51, no. 4 (2009): 771–800.

Rouayheb, Khaled El-. *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900–1900*. Leiden: Brill, 2010.

———. "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500–1800." *Islamic Law and Society* 11 (2004): 213–232.

———. "Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth-Century Egypt?" *Die Welt des Islams*, n.s., 45, no. 1 (2005): 1–19.

Roux, Jean-Paul. "Le décor animé du caravansérail de Karatay en Anatolie." *Syria* 49 (1972): 371–397.

Rubin, Avi. "East and West: Bahjat and Tamimi in Wilayat Beirut" (in Hebrew). *Jamaʿa* 7 (2001): 54–81.

Russell, Gül. "'The Owl and the Pussycat': The Process of Cultural Transmission in Anatomical Illustration." In *Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World*, edited by Ekmeleddin Ihsanoğlu, 191–195. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 1992.

Sabev, Orlin. "The First Ottoman-Turkish Printing Enterprise: Success or Failure?" In *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, edited by Dana Sajdi, 63–89. London: I. B. Tauris, 2007.

———. "Formation of Ottoman Print Culture (1726–1746): Some General Remarks." In *New Europe College Yearbook: Regional Program 2003–2004 and 2004–2005*, 293–333. Bucharest: New Europe College, 2007.
———. *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726–1746). Yeniden Değerlendirme*. Istanbul: Yeditepe Yayınevi, 2006.
———. "Rich Men, Poor Men: Ottoman Printers and Booksellers Making Fortune or Seeking Survival (Eighteenth–Nineteenth Centuries)." *Oriens* 37 (2009): 177–90.
Sabra, A. I. *Optics, Astronomy, and Logic: Studies in Arabic Science and Philosophy*. Aldershot, UK: Variorum, 1994.
Sahlins, Marshall. "'Sentimental Pessimism' and Ethnographic Experience, or, Why Culture Is Not a Disappearing 'Object.'" In *Biographies of Scientific Objects*, edited by Lorraine Daston, 158–202. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
Saleh, Marlis J. "Al-Suyūṭī and His Works: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times to the Present." *Mamluk Studies Review* 5 (2001): 73–89.
Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press, 2007.
———. "Reform of Ptolemaic Astronomy at the Court of Ulugh Beg." In *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree*, edited by Charles Burnett, Jan P. Hogendijk, Kim Plofker, and Michio Yano, 810–824. Leiden: Brill, 2004.
———. "The Role of the Astrologer in Medieval Islamic Society." *Bulletin d'Études Orientales* 44 (1992): 45–67.
Saliba, George, and Linda Komaroff. "Illustrated Books May Be Hazardous to Your Health: A New Reading of the Arabic Perception and Rendition of the Materia Medica of Dioscorides." *Ars Orientalis* 35 (2008): 6–65.
Sarı, Nil. "18. ve 19. Asırda Kimyager Hekimlerin Kullandıkları Âletler." *Tıp Tarihi Araştırmaları* 1 (1986): 51–78.
Sarıcaoğlu, Fikret. "Ottoman Cartography." In *The Turks*, edited by Hasan Celâl Güzel, C. Cem Oğuz, and Osman Karatay, vol. 3: *The Ottomans*, 831–840. Ankara: Yeni Türkiye, 2000.
Savage-Smith, Emilie. "Al-Zahrāwī." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
———. "Drug Therapy of Eye Disease in Seventeenth-Century Islamic Medicine: The Influence of the 'New Chemistry' of the Paracelsians." *Pharmacy in History* 29 (1987): 3–28.
———. "The Influence of 'New Chemistry' of the Paracelsians upon Seventeenth-Century Arabic Medicine and Its Application to the Treatment of Eye Disease." Unpublished manuscript.
Sawai, Kazuaki. "Japon Teknolojisi'ne karşı: XVI. Yüzyılda Doğu Asya'da Osmanlı Tüfeğinin Yeri." In *Eskiçağ'dan Modern Çağ'a Ordular: Oluşum, Teşkilat ve İşlev*, edited by Feridun M. Emecen, 341–354. Istanbul: Kitabevi, 2008.
Sayılı, Aydın. *The Observatory in Islam*. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 1988.
Şeni, Nora. "Fashion and Women's Clothing in the Satirical Press of Istanbul at the

End of the 19th Century." In *Women in Modern Turkish Society*, edited by Sirin Tekeli, 25–45. London: Zed Books, 1995.
Şeşen, Ramazan. "Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercumeler." In *XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara . . . 1990: Kongreye sunulan bildiriler*, 3:899–919. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
Shah-Khan. "The Song of Creation: Sufi Themes on Nature." *Sufi* (London) 18 (Summer 1993): 27–30.
Shahvar, Soli. "Concession Hunting in the Age of Reform: British Companies and the Search for Government Guarantees; Telegraph Concessions in Ottoman Territories, 1855–58." *Middle Eastern Studies* 38, no. 4 (2002): 169–193.
———. "Iron Poles, Wooden Poles: The Electric Telegraph and the Ottoman-Iranian Boundary Conflict, 1863–1865." *British Journal of Middle Eastern Studies* 34 (2007): 23–42.
———. "Technology, Diplomacy and European Financial Entrepreneurship in the Ottoman Middle East during the Second Half of the Nineteenth Century: The Indo-European Telegraph Line and the Anglo-Ottoman Conflict of Interests" (in Hebrew). In *Turkey: The Ottoman Past and the Republican Present*, edited by Michael Winter and Miri Shefer, 211–237. Tel Aviv: Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 2007.
———. "Tribes and Telegraph in Lower Iraq: The Muntafiq and the Baghdad-Basrah Telegraph Line of 1863–65." *Middle Eastern Studies* 39 (2003): 89–116.
Sharef-Davidovich, Daphna. "The Imperial Palaces in Istanbul, 1856–1909" (in Hebrew). PhD diss., Ben-Gurion University of the Negev, Be'er Sheva, 2010.
Shefer-Mossensohn, Miri. "Communicable Disease in Ottoman Palestine: Local Thoughts and Actions." *Korot* 21 (2011–2012): 19–49.
———. "Medical and Professional Ethics in Sixteenth-Century Istanbul: Towards an Understanding of the Relationships between the Ottoman State and the Medical Guilds." *Medicine and Law* 21 (2002): 307–319.
———. "Old Patterns, New Meaning: The 1845 Hospital of Bezm-i 'Alem in Istanbul." *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam* 25 (2005): 329–350.
———. *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions 1500–1700*. Albany: SUNY Press, 2009.
———. "An Ottoman Observer of Central European Surgery in Middle of the Seventeenth Century." *Vesalius* 14, no. 1 (2008): 4–7.
———. "An Ottoman Physician and His Social and Intellectual Milieu: The Case of Salih bin Nasrallah Ibn Sallum." *Studia Islamica*, n.s., 1 (2011): 133–158.
———. "A Tale of Two Discourses: The Historiography of Ottoman-Muslim Medicine." *Social History of Medicine* 21 (2008): 1–12.
———. "Ṭibbiyye-i 'Adliyye-i Shāhāne." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
Sheffler, David. "Late Medieval Education: Continuity and Change." *History Compass* 8, no. 9 (2010): 1067–1082.

Shissler, A. H. "A Student Abroad in Late Ottoman Times: Ahmet Ağaoğlu and French Paradigms in Turkish Thought." In *Iran and Beyond: Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie*, edited by Rudi Matthee and Beth Baron, 35–55. Costa Mesa, CA: Mazda, 2000.

Singer, Amy. *Charity in Islamic Societies.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

———. *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem.* Albany: SUNY Press, 2002.

———. "The Mülknāmes of Hürrem Sultan's Waqf in Jerusalem." *Muqarnas* 14 (1997): 96–102.

———. "The Persistence of Philanthropy." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31 (2011): 557–568.

Sivin, Nathan. "Taoism and Science." In *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections*, chap. 7, 1–72. Aldershot, UK: Variorum, 1995.

———. "Why the Scientific Revolution Did Not Take Place in China—Or Didn't It?" *Chinese Science* 5 (1982): 45–66. Revised version, August 24, 2005, http://ccat.sas.upenn.edu/~nsivin/scirev.pdf.

Smith, Pamela H. *The Body of the Artisan: Art and Experience in the Scientific Revolution.* Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Sohrweide, H. "Luḳmān b. Sayyid Ḥusayn." *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. Brill Online, 2012.

Somel, Selçuk Akşın. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839–1908.* Leiden: Brill, 2001.

Soucek, Svat. "Ottoman Cartography." In *Studies in Ottoman Naval History and Maritime Geography*, 225–238. Istanbul: Isis, 2009.

———. "Pīrī Re'īs." *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. Brill Online, 2012.

Sourdel-Thomine, J. "Khaṭṭ; i. In The Arab World." *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. Brill Online, 2012.

Spiller, Elizabeth. *Science, Reading, and Renaissance Literature: The Art of Making Knowledge, 1580–1670.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Stathi, Pinelopi. "The Seismologia and Their Diffusion During the Ottoman Period." In *Natural Disasters in the Ottoman Empire*, edited by Elizabeth Zachariadou, 241–247. Rethymnon: Crete University Press, 1999.

Stearns, Justin. "'All Beneficial Knowledge Is Revealed': The Rational Sciences in the Maghrib in the Age of al-Yūsī (d. 1102/1691)." *Islamic Law and Society* 21 (2014): 49–80.

———. "The Legal Status of Science in the Muslim World in the Early Modern Period: An Initial Consideration of *Fatwā*s from Three Maghribī Sources." In *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, edited by Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi, and Michael Bonner, 265–290. Leiden: Brill, 2011.

———. "Writing the History of the Natural Sciences in the Pre-modern Mus-

lim World: Historiography, Religion, and the Importance of the Early Modern Period." *History Compass* 9, no. 12 (2011): 923–951.

Stillmann, N. A. "Khil'a." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Stolz, Daniel A. "The Lighthouse and the Observatory: Islam, Authority, and Cultures of Astronomy in Late Ottoman Egypt." PhD diss., Princeton University, 2013.

Swanson, Glen W. "War, Technology, and Society in the Ottoman Empire from the Reign of Abdülhamid II to 1913: Mahmud Şevket and the German Military Mission." In *War, Technology and Society in the Middle East*, edited by V. J. Parry and M. E. Yapp, 367–385. London: Oxford University Press, 1975.

Terzioğlu, Arslan. "Evliya Çelebi's Beschreibung der südosteuropäischen Hospitäler und Heilbäder des 17. Jahrhunderts und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung." *Revue des Études Sud-Est Européennes* 13 (1975): 429–442.

Thompson, Mine F. "Turkey." In *Encyclopedia of Gardens: History and Design*, edited by Candice A. Shoemaker, 3:1333. Chicago: Fitzroy Dearborn, 2001.

Toledano, Ehud R. "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700–1800): A Framework for Research." In *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within*, edited by I. Pappé and M. Ma'oz, 145–162. London: Tauris Academic Studies, 1997.

Trumpener, Ulrich. "Liman von Sanders and the German-Ottoman Alliance." *Journal of Contemporary History* 1 (1966): 179–192.

Tunalı Koç, Gülçin. "Osmanlı Siyaset Kültürünü Anlamada Kaynak Olarak—İlm-i Nücûm: Sadullah al-Ankaravî." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2 (2004): 183–195.

———. "Sadullah Efendi'nin İlm-i Nücûm Kaynaklarından Tanzimat Ankarasına Bir Katkı." *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 24 (Autumn 2008): 369–392.

———. "'Sözüm bu iki gözüm ve vefâ': Müneccim Sadullah el-Ankaravî'nin Kaleminden 19.yy Akarası'ndaki Hizmetkârlar." *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımalar* 5 (Spring 2007): 41–66.

Ullman, Manfred. *Die Medizin im Islam*. Leiden: Brill, 1970.

Uluçay, Çağatay M. *Harem II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.

———. *Osmanlı Sulranlarına Aşk Mektupları*. 1950. Reprint, Istanbul: Ufuk Kitapları, 2001.

Uluengin, Mehmet B. "Secularizing Anatolia Tick by Tick: Clock Towers in the Ottoman Empire and in the Turkish Republic." *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 17–36.

Unat, Yavuz. "Takîyüddîn and the Istanbul Observatory." In *The Turks*, edited by Hasan Celâl Güzel, C. Cem Oğuz, and Osman Karatay, vol. 3: *The Ottomans*, 819–830. Ankara: Yeni Türkiye, 2000.

Ünver, Ahmet Süheyl. *İstanbul Rasathanesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.

———. "Xvinci Asırda Türkiyede Tecrubi Tababete ait İki Misal." *İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası* 3 (1949): 1–4.

Uzunçarşılı, İ. H. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. 3rd ed. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 1988.
———. *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. 3rd ed. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 1988.
Volkan, Vamik D., and Norman Itzkowitz. *The Immortal Atatürk: A Psychobiography*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
Vryonis, Speros, Jr. "Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th–16th Centuries." In *Aspects of the Balkans: Continuity and Change*, edited by Henrik Birnbaum and Speros Vryonis Jr., 151–176. The Hague: Mouton, 1972.
Walker, Paul E. "Knowledge and Learning." *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Brill Online, 2012.
Walker, Warren S., and Ahmet E. Uysal. *More Tales Alive in Turkey*. Lubbock: Texas Tech University Press, 1992.
———. *Tales Alive in Turkey*. Lubbock: Texas Tech University Press, 1990.
Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700–1100*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
Watt, W. Montgomery. "Ash'ariyya." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
"What Is Visual Literacy?" International Visual Literacy Association [IVLA]. http://www.ivla.org/drupal2/content/what-visual-literacy.
Winter, Michael. "Cultural Ties between Istanbul and Ottoman Egypt." In *Turkey: The Ottoman Past and the Republican Present*, edited by Michael Winter and Miri Shefer, 27–43. [In Hebrew.] Tel Aviv: University of Tel Aviv, Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 2007.
Wishnitzer, Avner. "A Comment on Mehmet Bengü Uluengin, 'Secularizing Anatolia Tick by Tick: Clock Towers in the Ottoman Empire and the Turkish Republic.'" *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 537–540.
———. "On Schedules, Clock Towers, and Urban Rhythms in the Ottoman Empire" (in Hebrew). *Zmanim* 119 (Summer 2012): 18–31.
———. "'Our Time': On the Durability of the Alaturka Hour System in the Late Ottoman Empire." *International Journal of Turkish Studies* 16, nos. 1–2 (2010): 47–69.
———. *Reading Clocks Alla Turca: Time and Society in the Late Ottoman Empire*. University of Chicago Press, forthcoming.
———. "Teaching Time: Schools, Schedules, and the Ottoman Pursuit of Progress." *New Perspectives on Turkey* 43 (2010): 5–32.
———. "The Transformation of Ottoman Temporal Culture during the Long Nineteenth Century." PhD diss., Tel Aviv University, 2009.
Woodhead, Christine. "Na'īmā." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.
Yakıt, İsmail. "The Modular System in Mimar Sinan's Works of Arts and Ebced Accounting." In *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, edited by Kemal Çiçek, vol. 4: *Culture and Arts*, 480–485. Ankara: Yeni Türkiye, 2000.

Yazbak, Mahmoud. *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864–1914: A Muslim Town in Transition*. Leiden: Brill, 1998.

Yenişehirlioğlu, Filiz. "Continuity and Change in Nineteenth-Century Istanbul: Sultan Abdülaziz and the Beylerbeyi Palace." In *Islamic Art in the 19th Century: Tradition, Innovation, and Eclecticism*, edited by Doris Behrens-Abouseif and Stephen Vernoit, 57–87. Leiden: Brill, 2006.

Yerasimos, S. "Istanbul—VIII. Monuments." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Yıldırım, Nuran. "XV. Yüzyıla ait Anonim Bir Cerrahnâme Cerrahi Yöntemlerin Kullanıldığı Fasıllar Tıbbı Terminoloji ile Bitki, Drog ve Madde Isimleri." *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları/New History of Medicine Studies* 10–11 (2004–2005): 325–433.

Yurdaydin, Hüseyin G. "Maṭrāḳčï." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Brill Online, 2012.

Zahniser, A. H. M. "Luqmānm." In *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Brill Online, 2012.

Ze'evi, Dror. "A Chaotic Empire: The Ottoman Household as a Dynamic Vector." In *Turkey: The Ottoman Past and the Republican Presence*, edited by Michael Winter and Miri Shefer, 15–26. [In Hebrew.] Tel Aviv: Tel Aviv University, Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 2007.

———. *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900*. Berkeley: University of California Press, 2006.

Zischka, Gert A. *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1961.

Zorlu, Tuncay. *Innovation and Empire in Turkey: Sultan Selim III and the Modernisation of the Ottoman Navy*. London: I. B. Tauris, 2008.

Zoss, Emily. "An Ottoman View of the World: The Kitab Cihanüma and Its Cartographic Contexts." In *The Islamic Manuscript Tradition*, edited by Christiane Gruber, 194–219. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

Zylberman, Patrick. "Civilizing the State: Borders, Weak States and International Health in Modern Europe." In *Medicine at the Border: Disease, Globalization and Security, 1850 to the Present*, edited by Alison Bashford, 21–40. New York: Palgrave Macmillan, 2006.



العلم عند العثمانيين

الإبداع الثقافي والتبادل المعرفي

لزمن طويل، اعتقد العلماء أنه بعد عصر المسلمين الذهبي في القرون الوسطى، نمت الدولة العثمانية بمعزل عن النواحي الثقافية والتقنية، فاقدة الاهتمام بالتجديد، مما وضعها على طريق الركود والانحدار، ولكن هذا الكتاب يتحدى هذه الصورة الغربية واسعة الانتشار عن العثمانيين في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بصفتهم متخلفين وفاقدي الخصوبة العلمية.

وفي هذا الكتاب الأول من نوعه باللغة الإنجليزية منذ ستين عاماً، تؤكد ميري شيفير موسنسون أن المجتمع العثماني والثقافة العثمانية أوجدا بيئة خصبة رعت نشاطاً علمياً متنوعاً، وتثبت أن العثمانيين تفوقوا في تعديل ابتكارات الآخرين من أجل حاجاتهم الخاصة، وقاموا بتطويرها، فمثلاً، في سنة 1877، ضمت الدولة العثمانية نظام البرق الكهربائي (التلغراف) السابع من حيث الطول في العالم، وفي الواقع كان العثمانيون من بين أكثر الأمم تطوراً في بنية الاتصالات الحديثة، ولدعم مزاعمها عن العلم في الدولة العثمانية، قامت المؤلفة بدراسة أنماط التعليم، ودور الدولة في النشاط التقني، وأدوار العثمانيين الذين تحدثوا باللغة التركية أو اللغة العربية وأنتجوا واستفادوا وغيروا الممارسات العلمية، وأظهرت النتائج أن مشاركة العثمانيين في العلم كانت قوة محركة ساعدت في بقاء دولة عظمى لمدة ستة قرون.

الغلاف: لوحة تصور عثمان الأول (1299-1326) مؤسس الدولة العثمانية، وهي منمنمة من كتاب كفاية الإنسانية في شمائل العثمانية (1579) لمؤلفه لقمان ورسوم النقاش عثمان، مكتبة جامعة إسطنبول.

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
email: rw.culture@yahoo.com

ISBN 978-614-466-036-2

